
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY





REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — IMP. P. BRODARD ET GALLOIS

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TREIZIÈME ANNÉE

XXVI

(JUILLET A DÉCEMBRE 1888)

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1888

LA MORALE DE KANT

I

Lorsque, dans une phrase souvent rappelée, Kant proclamait que le ciel étoilé joint à la conscience de l'homme étaient les deux objets de son admiration, si sa connaissance de l'homme avait été plus grande, il se serait probablement exprimé d'une manière un peu différente. Non, certes, que la conscience de l'homme ne soit pas assez merveilleuse, quelque origine qu'on lui suppose; mais l'étonnement qu'elle inspire est de nature différente suivant que nous admettons qu'elle a été un don surnaturel, ou que, par inférence, nous voyons en elle un produit naturel d'évolution. La science de l'homme, dans la large acception que lui donne l'anthropologie, n'avait fait, au temps de Kant, que peu de progrès. Les livres de voyages étaient relativement en petit nombre; les faits qu'ils contenaient sur l'existence à différents degrés de l'esprit humain n'avaient pas encore été réunis et généralisés. De nos jours, la conscience de l'homme, telle que l'induction nous la fait connaître, n'a rien de cette universalité de présence et de cette unité de nature que la phrase de Kant lui reconnaît implicitement. Sir John Lubbock écrit :

« En fait, je crois que les races inférieures peuvent être considérées comme dépourvues de toute idée du droit....,qu'il y eût des races aussi dépourvues de sens moral, cela était en contradiction formelle avec les idées préconçues que j'apportais au début de mes études sur la vie sauvage, et je ne suis arrivé à cette conviction que lentement, par degrés, et non sans résistance. » (*Origin of civilization*, p. 269.)

Maintenant, examinons les faits probants qui ont fait naître cette impression, tels que nous les trouvons dans les témoignages des voyageurs et des missionnaires.

Parlant de son fils mort, Tui Thahau, chef fijien, louait en terminant « son esprit audacieux et sa cruauté parfaite qui lui permettait de tuer

ses propres femmes quand elles l'offensaient, et de les manger après. » (J. E. Erskine, *West Pacific*, p. 248.)

« Répandre le sang est pour lui non un crime, mais une gloire... Être en quelque façon meurtrier reconnu est l'objet d'une ambition sans bornes pour les insulaires de Fiji. » (Rev. T. Williams, *Fiji and the Fijians*, I, p. 212.)

M. Thompson dit des jeunes Zoulous : « C'est un fait affligeant que, même dans un âge assez tendre, si leurs mères essayent de les châtier, ils peuvent, sur l'instant, et de par la loi, tuer leurs mères. » (G. Thompson, *Travels and Adventures in Southern Africa*, II, p. 418.)

« Le meurtre, l'adultère, le vol et toutes sortes d'autres crimes ne sont pas regardés ici (dans la Côte d'Or) comme des péchés. » (W. Bosman, *Description of the Coast of Guinea*, p. 130.)

« La conscience accusatrice leur est inconnue (aux Africains de l'Est). Leur seule frayeur, lorsqu'ils ont commis un meurtre abominable, est d'être poursuivis par le spectre irrité de leur victime. » (R. F. Burton, *Lake Regions of Central Africa*, II, p. 536.)

« Je n'ai jamais pu leur faire comprendre (aux Africains de l'Est) l'existence d'un bon principe. » (S. W. Baker, *The Nile Tributaries of Abyssinia*, I, p. 240-241.)

« Les Démaras tuent les bouches inutiles et les personnes affaiblies par l'âge ; on voit même des fils étouffer leurs pères malades. » (G. Galton, *Narrative of an Explorer in Tropical South Africa*, p. 112.)

Les Démaras « semblent n'avoir aucune notion appréciable du bien et du mal. » (*Ibid.*, p. 72.)

En face de ces faits nous pouvons en établir d'autres qui leur répondent par opposition. A l'autre extrémité, en Orient, nous avons un petit nombre de tribus — on les appelle païennes — qui pratiquent des vertus dont les nations d'Occident — appelées chrétiennes — se contentent de recommander la pratique. Tandis que des Européens altérés de sang exercent la vengeance exactement à la manière des sauvages les plus dégradés, il y a tels Indiens montagnards, peuplades simples, les Lepchas, par exemple, qui sont « singulièrement oublieux des injures [1] » ; et Campbell voit dans ce fait un exemple « de l'action d'un très vif sentiment du devoir chez ces sauvages [2] ». Ce caractère dont le christianisme est supposé favoriser l'apparition, se retrouve à un haut degré chez les Arafuras (Papouas), qui « vivent en paix, pratiquant entre eux l'amour fra-

1. Campbell, in *Journal of the Ethnological Society*, july 1869.
2. *Ibid.*

ternel[1] » à tel point que le gouvernement est purement nominal. Et, en ce qui concerne différentes tribus d'Indiens montagnards, tels que les Santals, les Sowrahs, les Marias, les Lepchas, les Bodo et les Dhimals, divers observateurs portent sur plusieurs d'entre eux ce témoignage que « c'était la plus belle collection d'honnêtes gens que j'aie jamais rencontrée » [2]; « le crime et les fonctionnaires criminels sont inconnus » [3]; « un trait charmant de leur caractère est leur parfaite loyauté [4] »; « ils ont un remarquable penchant vers la loyauté et l'honnêteté [5] »; ils sont merveilleusement honnêtes[6]; » « honnêtes et loyaux dans les actes et dans les paroles [7] ». Sans plus considérer la race, nous trouvons ces traits chez des gens qui sont, et ont été depuis longtemps absolument pacifiques (l'antécédent invariable) ; que ce soient les Jakuns du sud de la Malaisie péninsulaire, qui sont connus « pour ne jamais dérober aucun objet, même le plus insignifiant [8] », ou bien les Hos de l'Himalaya, chez qui « une simple réflexion désobligeante sur l'honnêteté ou la véracité d'un individu peut suffire pour l'amener au suicide [9] ». De telle façon que, au point de vue de la conscience, ces peuples non civilisés sont supérieurs à la moyenne des Européens, comme la moyenne des Européens est supérieure aux sauvages brutaux précédemment décrits.

Si Kant avait eu devant les yeux ces faits et d'autres analogues, sa conception de l'esprit humain, et partant sa conception de la morale, auraient difficilement été ce qu'elles sont. Croyant, comme il faisait, que l'un des objets de son admiration — l'Univers étoilé — est un produit d'évolution, il aurait pu, sur des témoignages comme ceux qui précèdent, être conduit à soupçonner que le second objet de son admiration — la conscience humaine — est un produit d'évolution, et a, par suite, une nature réelle différente de sa nature apparente.

II

Pour les disciples de Kant qui vivent de nos jours, il n'est pas possible d'alléguer en leur faveur la même excuse que l'on accorde

1. Dr H. Kolffe, *Voyages of the Dutch brig Domega*. Earle's translation, p. 161-163.
2. W.-W. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, I, p. 248.
3. *Ibid*, p. 217.
4. Dr J. Shortt, in *Transactions of the Ethnological Society*, pt. III, p. 38.
5. Glasfind, in *Selection for the Records of Government of India* (Foreign Department), n° XXXIX, p. 41.
6. Campbell, in *Journal of the Ethnological Society*, july 1869.
7. B.-H. Hodgson, J. A. S. B. XVIII, p. 745.
8. Rev. J. Fabre, in *Journal of the Indian Archipelago*, II.
9. Col. E.-J. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 206.

à leur maître. Tout autour d'eux traînent quantité de faits de différentes sortes qui devraient les faire hésiter, pour ne rien dire de plus. Voici quelques-uns de ces faits.

Quoique, à l'encontre des ignorants qui supposent que les choses sont ce qu'elles nous apparaissent, les chimistes aient, pendant plusieurs générations, reconnu que d'innombrables substances qui paraissent simples, sont en réalité composées, souvent même infiniment composées, cependant, jusqu'à sir Humphrey Davy, on avait pensé que certaines substances dont l'apparente simplicité défiait tous les agents de décomposition devaient être classées parmi les éléments. Pourtant Davy, en soumettant les alcalis à une force non encore employée, prouva que ce sont des oxydes métalliques, et soupçonnant que tel doit être le cas des oxydes terreux, il démontra semblablement leur nature composite. Non seulement le sens commun des ignorants, mais le sens commun des savants se trouvait avoir tort. Plus élargi, le savoir a conduit, comme il arrive toujours, à une modestie plus grande; et, depuis Davy, les chimistes n'ont plus tenu pour aussi certain que les soi-disant éléments sont de véritables éléments. Bien au contraire, l'exemple de plusieurs espèces les entraîne de plus en plus par une évidence croissante à se demander si tous ne sont pas composés.

Pour le laboureur qui le retourne avec sa bêche, comme pour le charpentier qui s'en sert dans sa boutique, un morceau de craie paraît être tout ce qu'il y a de plus simple; et quatre-vingt-dix-neuf personnes sur cent penseraient de même. Cependant un morceau de craie est extrêmement complexe. Le microscope fait voir qu'il se compose de myriades de coquillages, de foraminifères; il montre de plus qu'il en contient plus d'une espèce; puis, que chaque menu coquillage, entier ou brisé, est formé d'un grand nombre de loges dont chacune contenait autrefois un être vivant. Ainsi, par un examen ordinaire et pourtant minutieux, la vraie nature de la craie ne peut pas être connue; et pour quelqu'un qui a une confiance absolue dans ses yeux, l'affirmation de cette vraie nature semblera absurde.

Prenez maintenant un corps vivant d'une espèce en apparence peu compliquée, soit une pomme de terre. Opérez une section, et remarquez combien sa substance a peu d'arrangement. Mais, malgré ce verdict de la vue livrée à elle-même, la vision accrue en prononce un bien différent. La vision agrandie découvre, en premier lieu, que la masse est partout pénétrée par des vaisseaux de formation complexe. Plus profondément, qu'elle est une collection d'innombrables unités appelées cellules, dont chacune a des parois composées de

plusieurs tissus; plus profondément, que chaque cellule renferme un certain nombre de grains d'amidon; plus profondément encore, que chacun de ces grains est formé de coucher superposées comme les pelures d'un oignon. En sorte que là où il semble y avoir une simplicité parfaite, il y a au contraire accumulation de complexités.

Après tous ces exemples que fournit le monde objectif, tournons-nous vers le monde subjectif, et prenons quelques exemples dans nos états de conscience. Jusqu'aux temps modernes, tous ceux à qui on aurait dit, lorsqu'ils jetaient les yeux sur de la neige, que l'impression de blancheur qu'elle leur donnait était composée d'impressions semblables à celles que donne un arc-en-ciel, auraient considéré comme un fou celui qui tenait de pareils propos; et encore aujourd'hui la plus grande partie du genre humain ferait de même. Mais depuis Newton il a été reconnu par une élite assez peu nombreuse que le fait est rigoureusement exact. Non seulement la lumière blanche peut être décomposée par le prisme en un certain nombre de brillantes couleurs, mais, au moyen de dispositions appropriées, ces couleurs peuvent être recombinées en lumière blanche. Ceux qui ont coutume de supposer que les choses sont ce qu'elles paraissent, ont tort ici comme en une foule d'autres cas.

Un autre exemple est fourni par la sensation de son. Une note isolée frappée sur le piano, ou bien un son tiré d'une trompette, produit à l'oreille une sensation qui paraît homogène; et les ignorants sont incrédules lorsqu'on leur apprend que c'est une inextricable combinaison de bruits. — En premier lieu, ce qui constitue la plus grande partie d'un son musical est accompagné par une série d'harmoniques produisant ce qu'on appelle son *timbre :* au lieu d'une note, il y a une demi-douzaine de notes dont la principale a son caractère spécialisé par les autres. En second lieu, chacune de ces notes, consistant objectivement en une rapide série d'ondulations aériennes, produit subjectivement une rapide série d'impressions sur le nerf auditif. La machine de Savart ou la Sirène prouvent jusqu'à l'évidence que chaque son musical est le produit d'unités successives de sons qui, pris à part, n'ont aucune qualité musicale, mais qui, parce qu'ils se succèdent avec une rapidité croissante, produisent une note dont l'élévation croît progressivement. Donc, ici encore, l'apparente simplicité recouvre une double complexité.

La plupart de ces illusions de la perception livrée à elle-même et ayant rapport soit à l'existence objective, soit à l'existence subjective, étaient inconnues à Kant. S'ils lui avaient été connus, ces exemples auraient pu lui suggérer d'autres aperçus sur certains de nos états de conscience, et auraient peut-être donné un caractère

différent à sa philosophie. Examinons quelles auraient été ces modifications possibles dans deux de ses conceptions capitales, la métaphysique et l'éthique.

III

Notre conscience du temps et de l'espace lui semblait, comme à tout le monde, parfaitement simple; et cette simplicité apparente, il l'admettait comme une simplicité réelle. S'il s'était douté que la conscience du son, homogène en apparence et indécomposable, consiste en réalité en une multiplicité d'états de conscience et qu'il pourrait bien en être de même de la conscience homogène et en apparence indécomposable de l'espace, — il aurait peut-être été amené à rechercher si la conscience de l'espace n'est pas composée en totalité de rapports de position en nombre infini, analogues à ceux que présente chacune de ses parties. Et, découvrant que chaque portion d'espace, très grande ou très petite, ne peut être connue ou conçue que comme une série de positions relatives au sujet conscient, — et que, impliquant les rapports de distance et de direction, elle enferme de plus invariablement les rapports de droite et de gauche, de haut et de bas, de proche et d'éloigné, — il en aurait peut-être tiré cette conclusion que notre conscience de ce réceptacle des phénomènes que nous appelons espace est sortie par évolution d'une accumulation d'expériences enregistrées dans le système nerveux. Et cette conclusion tirée l'aurait préservé des absurdités sans nombre que sa doctrine recouvre [1].

Semblablement, si, au lieu d'admettre que la conscience est simple parce qu'elle semble telle à une observation intérieure superficielle, il avait accueilli l'hypothèse qu'elle est peut-être complexe — le produit capitalisé d'innombrables expériences accumulées par les ancêtres, et s'ajoutant d'elles-mêmes l'une à l'autre, — peut-être serait-il arrivé à un système de morale ayant de la cohésion. Ce fait que l'habitude d'associer de la douleur à certaines choses et à certains actes, de génération en génération, peut produire une tendance organique à s'écarter de ces choses et de ces actes [2], pouvait, s'il l'avait connu, lui faire soupçonner que la conscience est un produit d'évolution. Et dans ce cas, sa conception de la conscience ne se serait pas trouvée en désaccord avec les faits cités plus haut, qui montrent les profondes différences des degrés de la conscience suivant la différence des races.

1. Voy. les *Principes de Psychologie*, § 399.
2. Voy. les *Principes de Psychologie*, § 189 (note) et § 520.

En un mot, comme on l'a déjà fait comprendre, si Kant n'avait pas eu la bizarrerie, tout en admettant que les corps célestes sont sortis d'une évolution, de croire que l'esprit des êtres vivant à leur surface, tout au moins à la surface de l'un d'eux, a son origine en dehors de l'évolution, il aurait échappé aux impossibilités de sa métaphysique et aux invraisemblances de sa morale. — Passons maintenant à l'examen de cette dernière.

IV

Avant de le faire, cependant, quelques mots sont nécessaires sur le raisonnement normal comparé au raisonnement anormal.

La partie de nos connaissances qui est de l'ordre le plus élevé au point de vue de la certitude, et que nous appelons « les sciences exactes », se distingue du reste de la science par la possibilité d'évaluer d'une manière précise ses prévisions [1]. Elles partent d'un certain nombre de données et parcourent une série de degrés qui, pris ensemble, leur permettent de dire sous quelles conditions déterminées une relation déterminée d'un phénomène pourra être trouvée, et de dire à quel endroit, ou à quel moment, ou dans quelle mesure, ou tout cela à la fois, un certain effet apparaîtra. Étant donnés les facteurs d'une opération arithmétique, le résultat obtenu est absolument certain, supposé qu'il n'y ait aucune erreur : erreur qu'il est toujours possible de découvrir et de déterminer par la méthode suivie; nous allons voir laquelle. Si la base et les angles ont été soigneusement mesurés, la géométrie donne avec certitude la distance ou la hauteur de l'objet dont la position est cherchée. Le rapport des bras d'un levier une fois établi, la mécaniqne nous apprend quel poids il faut ajouter à une extrémité pour faire équilibre à un poids donné placé à l'autre extrémité. Et à l'aide de ces trois sciences exactes : l'arithmétique, la géométrie et la mécanique, l'astronomie peut prédire à une minute près, pour chaque lieu particulier de la terre, le moment précis où commencera et finira une éclipse, et jusqu'à quel point elle sera partielle ou totale. Ces sortes de connaissances ont dans la pratique un nombre infini de vérifications par le nombre d'actes infini dont leur application assure la réussite. Les comptes d'un commerçant, les opérations d'un boutiquier, la conduite d'un navire doivent, pour mériter la confiance, s'appuyer sur ces sciences. C'est pourquoi leur méthode, vérifiée par des applications qu'aucune puissance humaine ne parviendrait à énumérer, est une méthode qui ne peut être surpassée en certitude.

1. Voy. l'essai, *Genesis of Science*.

Qu'est-ce que cette méthode ? Prenez l'une quelconque des sciences qui nous occupent; toutes procèdent d'une manière uniforme : elles partent de propositions dont le contraire est inconcevable, et s'avancent par une suite de propositions dépendantes ayant toutes ce caractère commun — l'inconcevabilité de son contraire. Dans une conscience adulte (et naturellement je ne m'occupe pas des esprits dont les facultés sont encore à naître), il est impossible de se représenter des choses qui seraient égales à une même troisième, tout en étant elles-mêmes inégales; et dans une conscience adulte, l'action et la réaction ne peuvent être pensées autrement comme termes corrélatifs. Semblablement, chaque *parce que*, et chaque *donc* employé dans un raisonnement mathématique connote une proposition dont les termes sont en complète conformité avec le mode affirmé : le critérium étant dans l'inutilité de tout effort pour rapprocher dans la conscience les termes de la proposition contraire. Et ce critérium auquel on soumet à la fois les propositions fondamentales et l'édifice de propositions élevées sur celles-ci, est encore légitimement employé pour vérifier la conclusion. On compare l'inférence et l'observation; si elles s'accordent, il est inadmissible que le raisonnement ne soit pas vrai.

En face de la méthode que je viens d'exposer, et qu'on peut appeler, pour la distinguer, la méthode *a priori* légitime, il y en a une autre que l'on peut appeler — j'allais dire la méthode *a priori* illégitime, mais le mot n'est pas assez fort : il faut dire qu'elle est la méthode *a priori* renversée. Au lieu de partir d'une proposition dont le contraire est inconcevable, elle part d'une proposition dont l'affirmation est inconcevable, et de là, elle se met à tirer des conclusions.

Elle n'est pas conséquente avec elle-même, cependant; elle ne continue pas à faire ce qu'elle fait au début. Tout en ayant pris une proposition inconcevable comme point de départ, elle ne forme pas la chaîne de son raisonnement d'une série de propositions inconcevables. Tous les pas, sauf le premier, sont de l'espèce ordinairement acceptée comme légitime. Les *parce que* et les *donc* qui suivent ont les connotations usuelles. La singularité repose en ceci que, dans toute proposition à l'exception de la première, le lecteur doit s'attendre à admettre la nécessité logique des inférences tirées, par la raison que leur contraire n'est pas concevable; mais il ne doit pas s'attendre à trouver la même règle de la nécessité logique appliquée dans la première proposition. La loi de toute connaissance logique dont il faudra reconnaître la justesse à chaque pas subsé-

quent, doit être ignorée au premier pas. Nous passons maintenant à une *illustration* de cette méthode qui nous occupe ici.

V

La première phrase du premier chapitre de Kant est ainsi conçue : « Il n'est pas possible de rien concevoir dans le monde, qui puisse être appelé bon sans condition, excepté une bonne volonté. » Et immédiatement à la page suivante, nous tombons sur cette définition :

« Une bonne volonté est telle, non à cause de ce qu'elle accomplit ou exécute, ni pour son aptitude à la réalisation d'une fin proposée, mais par la simple vertu de la volition, c'est-à-dire qu'elle est bonne en elle-même et que, considérée en elle-même, elle doit être estimée à plus grand prix que tout ce qui peut être exécuté par elle en faveur d'une inclination, ou plus encore, de la somme totale de toutes les inclinations. »

Beaucoup d'erreurs proviennent de l'habitude de se servir des mots sans les résoudre complètement en pensées, — et aussi de se contenter de reconnaître au passage leurs sens ordinairement usités, sans s'arrêter à considérer si ces acceptions peuvent leur être attribuées dans les cas en question. Ne nous contentons pas de penser vaguement à ce qui est sous-entendu dans « une bonne volonté », mais fixons d'une manière précise le sens des mots. Volonté implique la connaissance d'une fin à atteindre. Supprimez toute idée de but, et le concept de volonté disparaît. Une certaine fin étant nécessairement impliquée dans le concept de volonté, la qualité de la volonté est déterminée par la qualité de la fin poursuivie. La volonté elle-même, considérée comme dépouillée de toute marque distinctive, n'est pas du tout du domaine de la moralité. Elle ne relève de la moralité que lorsqu'elle revêt un caractère bon ou mauvais, en vertu de la fin poursuivie comme bonne ou mauvaise. Si quelqu'un en doute, qu'il essaye de penser à une volonté bonne qui poursuit une mauvaise fin. La question tout entière se réduit donc à savoir ce que veut dire le mot bon. Examinons les sens ordinaires qu'on lui donne.

Nous parlons de bonne viande, de bon pain, de bon vin, et par ces phrases nous entendons soit des choses qui sont agréables au goût, et ainsi procurent du plaisir, ou des choses qui sont saines et qui, procurant la santé, procurent par là le plaisir. Un bon feu, un bon vêtement, une bonne maison sont ainsi appelés parce qu'ils donnent le bien-être, c'est-à-dire le plaisir, ou parce qu'ils satisfont nos sentiments esthétiques, ce qui est encore du plaisir. Il en est de même des

choses qui, plus indirectement, favorisent le bien-être, comme de bons outils ou de bonnes routes. Quand nous parlons d'un bon ouvrier, d'un bon professeur, d'un bon médecin, c'est la même chose : leur contribution à accroître le bien-être des autres est ce que nous entendons indirectement. De même encore un bon gouvernement, de bonnes institutions, de bonnes lois connotent certains avantages fournis à la Société dans laquelle ils existent, avantages équivalents à certaines espèces, positives ou négatives, de bonheur. Mais Kant nous dit qu'une bonne volonté est celle qui est bonne en elle-même et pour elle-même, sans référence aux fins. Nous ne devons pas entendre par là qu'elle accomplit des actes qui seront avantageux à l'homme lui-même, soit en lui procurant la santé, soit en avançant sa culture, soit en perfectionnant ses inclinations; car toutes ces choses sont dans la longue série des conditions de bonheur, et ne sont recherchées que parce qu'elles le procurent. Nous ne pouvons pas penser qu'une volonté est bonne parce que, en la réalisant, des amis sont préservés de peines ou voient leurs plaisirs accrus; car ceci reviendrait à l'appeler bonne à cause des fins bienfaisantes qu'on a en vue. Il ne faut pas non plus que le fait de contribuer à des améliorations sociales, présentes ou futures, entre en ligne de compte, quand nous essayons de concevoir une bonne volonté. En un mot nous ne devons avoir, pour former notre idée d'une bonne volonté, aucun des matériaux dont nous formons notre idée de ce qui est bon : le mot bon doit être traité dans l'esprit comme un terme vide.

Ici donc, nous avons éclairci par un exemple ce que j'ai appelé plus haut l'inverse de la méthode *a priori :* partir d'une proposition inconcevable. La métaphysique kantienne part de cette affirmation que l'espace n'est « rien autre » qu'une forme de l'intuition, qu'il appartient tout entier au sujet, et pas du tout à l'objet. Cette proposition est intelligible quant aux mots; mais c'est une proposition dont les termes ne peuvent être synthétisés par une perception; aussi bien, ni Kant, ni personne autre ne sont jamais parvenus à synthétiser dans une représentation unique l'idée de l'espace et l'idée du moi, en faisant de l'une un attribut de l'autre. Et ici nous voyons, justement de la même manière, la morale kantienne commencer par poser un principe qui paraît signifier quelque chose, mais qui, en réalité, ne signifie rien, — un principe que, sous les conditions imposées, il n'est pas possible de résoudre en pensées. Car, ni lui, ni personne autre, n'a jamais et ne pourrait jamais réussir à se former une dée d'une bonne volonté, quand, de ce mot bonne, on a supprimé toutes les pensées des fins que nous désignons par le mot bon.

VI

Visiblement, Kant lui-même s'aperçoit que son postulat appelle les objections, car il s'empresse de le défendre. Il dit :

« Il y a, pourtant, quelque chose de si étrange dans cette idée de la valeur absolue de la simple volonté, pour laquelle il n'est tenu aucun compte de son utilité, qu'en dépit de l'assentiment complet du sens commun lui-même à cette idée (!), cependant le soupçon peut venir qu'elle n'est peut-être, en réalité, que le produit d'une orgueilleuse fantaisie, etc. » (p. 13).

Et alors, pour préparer une justification, il ajoute :

« Dans la constitution physique d'un être organisé, nous admettons comme un principe fondamental qu'aucun organe d'un usage quelconque ne se rencontre, sans être en même temps le plus convenable et le mieux adapté à cette fin. » (p. 13-14).

Maintenant, quand bien même ce postulat serait fondé, l'argument qu'on en tire, bien que très spécieux, pourrait être considéré comme d'un très faible secours pour l'hypothèse d'une bonne volonté qu'il est possible de concevoir sans aucune référence à la qualité des fins. Mais malheureusement pour Kant, son postulat est absolument sans valeur. De son temps, il passait probablement sans discussion; aujourd'hui, bien peu de biologistes, si même il s'en trouve, l'admettraient. Avec l'hypothèse de la création spéciale, sa proposition pouvait être quelque peu défendable ; mais l'hypothèse de l'évolution, d'une manière implicite, la rejette tout entière. Commençons par quelques faits secondaires qui militent contre le postulat de Kant. Prenons d'abord les organes rudimentaires. Ils sont nombreux d'un bout à l'autre du règne animal. Tout en représentant des organes qui étaient utiles dans les formes ancestrales, ils ne sont plus d'aucune utilité aux types qui les possèdent; et, comme ils sont rudimentaires, ils sont nécessairement imparfaits.

De plus, s'ils ne sont pas nuisibles en s'imposant à la nutrition sans aucun profit, ils le sont presque à coup sûr dans certains cas, parce qu'ils sont gênants. Puis, outre l'argument tiré des organes rudimentaires, il y a l'argument tiré des organes chargés d'une fonction par pis aller : ils forment une classe nombreuse. Nous en avons un remarquable exemple dans l'organe de la natation chez le phoque, formé par l'accolement des deux membres postérieurs, — organe

manifestement inférieur à celui qui aurait été créé exprès pour cette fonction, et qui, durant les premières phases des changements qui l'ont produit, ne doit pas avoir été en état de l'accomplir. Mais la fausseté de ce postulat est encore plus apparente si l'on compare un organe donné dans un type inférieur au même organe dans un individu plus élevé. Le canal alimentaire, par exemple, dans les êtres tout à fait inférieurs, est un simple tube, d'une structure identique d'un bout à l'autre, et dont toutes les parties accomplissent la même fonction. Mais, dans un être supérieur, ce tube se différencie en œsophage, estomac (ou estomacs), petits et gros intestins, avec leur cortège de glandes variées, réglant les sécrétions. Maintenant, si cette dernière forme du canal alimentaire doit être regardée comme un organe parfait, ou à peu près, que dirons-nous de la forme primitive? et que dirons-nous de toutes les formes intermédiaires qui les unissent? — Le système vasculaire, à son tour, nous fournit un remarquable exemple. Primitivement, le cœur n'est pas autre chose qu'une dilatation du grand vaisseau sanguin, — un sac *pulsatile*. Mais un mammifère possède un cœur à quatre compartiments, plus des valvules, à l'aide desquelles le sang est chassé dans les poumons pour s'oxygéner, et à travers tout l'organisme pour les besoins généraux. Si ce cœur à quatre compartiments est un organe parfait, que dire du cœur primitif, et que dire des cœurs que possèdent toute la multitude des êtres au-dessous des vertébrés les plus élevés? Manifestement, le processus de l'évolution implique un continuel remplacement des êtres qui ont des organes imparfaits, par des êtres qui ont des organes plus parfaits; ceux des êtres inférieurs qui sont capables de survivre restant à occuper les sphères inférieures de la vie. Les choses ne se passent pas ainsi seulement à travers la série animale tout entière jusqu'à l'homme; il en est aussi de même dans les limites de l'espèce humaine. Le cerveau et les membres inférieurs de diverses races mal douées sont des organes insuffisants si on les compare à ceux des races supérieures. Bien plus, même dans le type humain le plus élevé, nous nous trouvons en présence d'imperfections. La structure de l'aine est imparfaite : les fréquentes ruptures qui s'y produisent auraient été prévenues par la fermeture des anneaux inguinaux durant la vie fœtale, une fois qu'ils ont rempli leur mission. Cet organe d'une importance capitale, la colonne vertébrale, elle aussi, n'est encore qu'imparfaitement adaptée à la posture droite. Tant que la vigueur est considérable, et seulement alors, on peut conserver, sans effort appréciable, ces contractions musculaires qui produisent la flexion du sigmoïde, et amènent la partie lombaire dans une position telle que la « ligne de direction » passe dans ses limites.

Chez les petits enfants, chez les jeunes garçons et les jeunes filles, que l'on avertit de « se tenir droits », chez les gens faibles et chez les vieillards, l'épine dorsale s'affaisse et prend la forme convexe particulière aux Primates inférieurs. Il en est de même du balancement de la tête. Ce n'est que par un effort musculaire auquel l'habitude rend insensibles — comme elle fait pour l'exposition du visage au froid — que la tête conserve sa position; sitôt que certains muscles cervicaux fléchissent la tête tombe en avant et, dans les cas de faiblesse extrême, le menton repose constamment sur la poitrine.

En vérité, le postulat de Kant est tellement éloigné de la réalité, que c'est plus probablement le contraire qui est exact. Après avoir considéré les exemples sans nombre d'imperfection qui se rencontrent dans les êtres inférieurs, disparaissant à mesure que l'on s'élève aux types plus élevés, et dont on trouve encore des exemples chez ceux qui sont le plus haut placés, — quiconque conclurait, comme il peut raisonnablement le faire, que l'évolution n'a pas encore atteint son terme extrême, celui-là pourrait inférer que, très vraisemblablement, rien qui approche d'un organe parfait n'existe réellement. Ainsi, la base du raisonnement par lequel Kant essaie de justifier son postulat : qu'il existe une bonne volonté en dehors de toute considération de fin, se dérobe complètement, et laisse son dogme dans toute son évidente inconcevabilité.

VII

L'une des propositions contenues dans le premier chapitre de Kant est que « nous voyons que, plus une raison cultivée s'attache de propos délibéré à l'embellissement de la vie et au bonheur, plus l'homme manque de véritables satisfactions ». Une première remarque que l'on doit faire sur cet exposé, c'est que, dans sa forme absolue, il n'est pas exact. J'affirme qu'il est inexact sur la foi d'expériences personnelles. Dans le cours de ma vie, il s'est présenté plusieurs périodes, d'une durée moyenne d'un mois, pendant lesquelles la recherche du bonheur a été mon unique but, et pendant lesquelles je l'ai recherché avec succès. Avec quel succès, on en peut juger par ce fait, que je revivrais volontiers une seconde fois chacune de ces périodes, sans y rien changer, — chose que je ne pourrais certainement prétendre d'aucune époque de ma vie dépensée dans l'accomplissement des devoirs de chaque jour. Ce que Kant aurait pu dire, c'est que la poursuite *exclusive* de ce que l'on considère comme des plaisirs et des amusements, est décevante. C'est une vérité incontestable; et cela par la raison bien

simple que cette poursuite exerce à l'excès un groupe de facultés qu'elle épuise, pendant qu'elle laisse sans emploi un autre groupe de facultés qui, par suite, ne fournissent plus la somme de plaisir qui accompagne leur action. Ce n'est pas, comme le dit Kant, de se conduire d'après une « raison cultivée », qui entraîne les désillusions; c'est de se conduire d'après une raison non cultivée : car une raison cultivée nous apprend que l'action continue d'une faible partie de notre nature, jointe à l'inaction du reste, aboutit au déplaisir.

Mais maintenant, supposé que nous acceptions la formule de Kant sans réserve, que s'ensuit-il? Que le bonheur est le terme nécessaire de nos désirs, et que, d'une manière ou d'une autre, il faut l'obtenir. Car, si cela n'est pas, quel est le sens de la phrase « qu'on ne peut l'atteindre si l'on en fait son but immédiat »? Quelqu'un à qui l'on donnerait ce conseil répondrait fort sagement : « Vous dites que je ne trouverai pas le bonheur si je le cherche directement. Supposez donc que j'en fasse malgré tout l'objet de mes recherches; l'atteindrai-je? Si je l'atteins, votre précepte revient à ceci que je le rencontrerai mieux en procédant d'une manière différente. Si je ne l'atteins pas, je reste sans bonheur aussi bien en suivant votre méthode qu'en suivant la mienne, et rien n'est gagné. Une *illustration* présentera mieux la chose. Lorsqu'on apprend à tirer de l'arc, le professeur vous dit : « Monsieur, vous ne devez pas diriger votre flèche droit sur le but; si vous le faites, vous manquerez inévitablement; il vous faut viser bien au-dessus de la cible, et vous pourrez alors peut-être percer la mouche. » Maintenant, qu'est-ce qui est impliqué par ce conseil et cet avertissement? Visiblement, que le but est de frapper la cible. Autrement il n'y aurait aucun sens dans cette remarque qu'elle sera manquée si on la vise directement; et aucun sens non plus dans cette remarque que, pour l'atteindre, il faut viser un point bien au-dessus. — De même pour le bonheur. Il n'y a aucun sens dans la remarque que le bonheur ne sera pas trouvé en le cherchant directement, si le bonheur n'est pas une chose que l'on doive, d'une manière ou d'une autre, se procurer.

« Oui, c'est bien cela, entends-je dire. Il pourrait se faire que la cible ne soit pas du tout le but qu'il faut frapper, soit en la visant directement, soit indirectement, le but à atteindre pouvant être quelque chose de différent; pareillement, il pourrait se faire que la chose que l'on doit rechercher, soit immédiatement, soit d'une manière détournée, ne soit pas le bonheur, mais quelque chose de différent, ce quelque chose étant le devoir. » En réponse à ceci, la personne conseillée peut justement répliquer : « Que veut dire alors

la formule de Kant que l'homme qui poursuit le bonheur « passe à côté des véritables satisfactions? » Tout le bonheur est fait de satisfactions. La « satisfaction véritable » que Kant nous offre comme alternative doit être une espèce de bonheur; et si la satisfaction est plus véritable, le bonheur doit être plus grand ou supérieur : supérieur doit s'entendre de l'intensité, et plus grand, de la durée. Si cette « véritable satisfaction » ne veut pas dire plus grand bonheur de l'individu — prochain ou éloigné, dans une autre vie, sinon dans celle-ci — et si elle ne signifie pas le bonheur plus grand d'assurer le bonheur des autres, alors vous me proposez comme but un bonheur moindre au lieu d'un bouheur plus grand, et je refuse. »

En sorte que, dans ce refus déclaré de voir dans le bonheur une fin, est impliqué inévitablement qu'il *est* la fin.

VIII

Cette dernière considération nous conduit naturellement à un autre point capital de la doctrine de Kant. Pour qu'il n'y ait aucune méprise dans ma façon de le représenter, je vais le citer tout au long.

« Je laisse ici toutes les actions qui sont déjà reconnues comme incompatibles avec le devoir, bien qu'elles puissent être utiles à ceci ou à cela : aussi bien, avec elles la question de savoir si elles sont accomplies *par devoir* ne peut pas se poser, puisqu'elles sont même en conflit avec le devoir. Je laisse également de côté ces actions qui, en réalité, sont conformes au devoir, mais pour lesquelles les hommes n'ont *aucune inclination* directe, et qu'ils accomplissent forcés par une inclination étrangère. Aussi bien, dans ce cas, nous pouvons rapidement reconnaître si l'action qui est conforme au devoir est faite *par devoir* ou par attrait personnel. Il est beaucoup plus difficile de faire cette distinction quand l'acte est conforme au devoir et que le sujet a de plus une inclination *directe* à l'accomplir. Par exemple, c'est toujours un devoir pour un marchand de ne pas abuser d'un client inexpérimenté; où il y a beaucoup de commerce, le marchand prudent ne surfait pas ses prix, mais garde un prix fixe pour tout le monde, en sorte qu'un enfant peut venir acheter auprès de lui aussi bien que n'importe qui. Les gens sont ainsi *honnêtement* servis; mais ce n'est pas assez pour nous faire croire que le marchand a agi de la sorte par devoir et par respect pour les principes de l'honnêteté; son intérêt personnel le lui demandait; il n'est pas dans la question de supposer que, dans ce cas, il pourrait de plus avoir une inclination directe en faveur des acheteurs, en sorte que ce serait pour ainsi dire par amour qu'il ne donnerait aucun avantage à l'un sur l'autre(!). En conséquence l'action a été faite non par devoir, ni par inclination directe, mais sim-

plement par attrait personnel. D'un côté, c'est un devoir pour chacun de conserver la vie; et de plus chacun a une inclination directe à la conserver. Mais à ce compte l'attention souvent inquiète que la plupart des hommes y mettent n'a aucune valeur intrinsèque, et leur maxime n'a aucune importance morale. Ils préservent leur vie *comme le devoir l'exige*, sans doute, mais non *parce que le devoir l'exige*. D'un autre côté, si l'adversité et une douleur sans espoir ont fait perdre complètement le goût pour la vie, si ce malheureux, esprit ferme, plus par indignation contre la destinée que par désespoir ou abattement, souhaite la mort, et pourtant conserve la vie sans l'aimer, — non par inclination ou frayeur, mais par devoir, — alors sa conduite a une valeur morale.

Être bienfaisant quand on le peut, est un devoir; mais en dehors de cela il y a beaucoup d'esprits dont la nature a tant de sympathie que, sans aucun motif de vanité ou d'intérêt personnel, ils trouvent du plaisir à répandre la joie autour d'eux et peuvent faire leurs délices de la satisfaction d'autrui en tant qu'elle est leur ouvrage. Mais je soutiens que dans un cas semblable une action de cette sorte, quelque aimable qu'elle puisse être, n'a néanmoins aucune vraie valeur morale, mais est sur le même pied que les autres inclinations » (p. 17-19).

J'ai donné cet extrait tout au long pour que l'on puisse parfaitement comprendre la remarquable doctrine qu'il résume, — doctrine particulièrement remarquable par l'exemple de la dernière phrase. Voyons maintenant tout ce que cela signifie.

Avant de commencer, pourtant, je ferai remarquer que, si l'espace le permettait, on pourrait montrer assez clairement que la distinction entre le sens du devoir et l'inclination n'est pas soutenable. L'expression même de *sens* du devoir implique que l'état mental correspondant est un sentiment; et si c'est un sentiment, il doit, comme les autres sentiments, être satisfait par certains actes, et contrarié par certains autres. Si nous prenons le mot conscience qui est équivalent à sentiment du devoir, nous voyons la même chose. Les expressions familières « une conscience délicate », « une conscience timorée », sont l'indice que nous percevons dans la conscience son caractère de sentiment, — sentiment qui a ses satisfactions et ses contrariétés, qui *dispose* un homme à des actes capables de produire les premières et d'éviter les secondes, qui crée une *inclination*. La vérité est que la conscience, ou sentiment du devoir, est une tendance d'une espèce élevée et complexe, qui se distingue ainsi des tendances d'espèces plus basses et plus simples.

Mais accordons à Kant sa distinction sans aucune réserve. Avec cela, admettons encore sa proposition que les actes de toute espèce faits par inclination n'ont aucune valeur morale, et que les seuls

ayant une valeur morale sont ceux qui dérivent du sentiment du devoir. Pour vérifier cette proposition, suivons l'exemple qu'il donne. Comme il veut que la qualité d'un acte soit jugée en le supposant universalisé, jugeons la valeur morale telle qu'il la conçoit en faisant une hypothèse analogue. Pour que nous puissions le faire efficacement, supposons que ce point est établi, non seulement pour tous les hommes, mais pour tous les actes de chaque homme. A moins que Kant ne prétende que l'homme ne peut avoir de valeur morale qu'à un degré très élevé, nous sommes obligés d'admettre que plus est grand le nombre de ses actes ayant une valeur morale, mieux cela vaut. Regardons-le donc comme ne faisant rien d'après son inclination, et faisant tout par sentiment du devoir.

Quand il paie l'ouvrier qui a fait pour lui une semaine de travail, ce n'est pas parce que renvoyer un homme sans salaire serait contraire à son inclination, mais uniquement parce qu'il reconnaît que c'est un devoir de remplir ses engagements. Les soins dont il entoure sa vieille mère sont provoqués non par un tendre sentiment pour elle, mais par la conscience de ses obligations filiales. Quand il fait la lumière en faveur de quelqu'un qu'il sait avoir été faussement accusé, ce n'est pas parce qu'il souffrirait de voir cet homme injustement puni, mais simplement par obéissance à une intuition morale qui l'avertit que c'est un devoir public de donner son témoignage. Quand il voit un petit enfant en danger d'être écrasé et qu'il se dérange pour le retirer, il n'agit pas ainsi parce que la mort imminente de l'enfant l'afflige, mais parce qu'il sait que c'est un devoir de sauver la vie. Et ainsi de suite dans tous ses rapports, soit comme mari, soit comme ami, soit comme citoyen : il pense toujours à ce que la règle d'une bonne conduite lui enjoint, et il l'exécute parce que c'est la règle d'une bonne conduite, et non parce qu'il satisfait ses affections ou ses sympathies en l'exécutant. Ce n'est pas tout pourtant. La doctrine de Kant l'oblige à quelque chose de bien plus extraordinaire. Si ces actes seuls ont une valeur morale qui sont faits par sentiment du devoir, nous devons trouver que la valeur morale est plus grande en proportion que le nombre de ces actes est plus grand ; nous devons ajouter que sa valeur morale est d'autant plus grande que ce sentiment du devoir est assez fort pour lui faire pratiquer le bien, non seulement sans y être porté, mais même contre son inclination. Donc, s'il faut en croire Kant, l'homme le plus moral est celui chez qui le sentiment du devoir est assez vif pour qu'il s'abstienne de détrousser les poches, quoiqu'il en ait une violente envie ; qui dit sur autrui ce qui est vrai, malgré le désir qu'il aurait de lui nuire en le calomniant ; qui

prête de l'argent à son frère, quoiqu'il aimât mieux le voir dans la détresse ; qui cherche un médecin pour son enfant malade, sachant que la mort le délivrerait de ce qu'il considère comme une charge. Que penserons-nous maintenant d'un monde peuplé d'hommes selon le type moral de Kant, — d'hommes qui, d'une part, tout en se faisant mutuellement du bien, le font avec indifférence, et chacun en sachant bien que les autres font ainsi ; d'hommes qui, d'autre part, se font du bien les uns aux autres, malgré les tendances contraires de leurs mauvaises passions, et qui, pris à part, se savent entourés de gens ayant des tendances semblables? La plupart, je pense, diront que, si dans le premier cas la vie serait à peine supportable, dans le second elle serait absolument intolérable. Si telle avait été la constitution de l'homme, Schopenhauer aurait eu vraiment de bonnes raisons pour presser l'espèce humaine de mettre fin le plus promptement possible à son existence.

Considérez maintenant la conduite de quelqu'un dont les actes, suivant Kant, n'ont aucune valeur morale. Il vaque à ses occupations journalières sans penser à ses devoirs envers sa femme et son enfant, mais en se réjouissant intérieurement d'être témoin de leur bonheur ; en rentrant chez lui, il est content de voir sa petite fille aux joues roses et aux yeux rieurs manger bravement. Quand il rend à un marchand le schelling donné en trop sur sa pièce, il ne s'arrête pas à se demander ce que la loi morale commande : la pensée de profiter de l'erreur de cet homme lui est en soi odieuse. Quelqu'un est en train de se noyer : il plonge et le secourt sans aucune idée de devoir, mais parce qu'il ne peut contempler sans horreur le spectacle de la mort. Si, lorsqu'un honnête homme se trouve sans place, il se donne beaucoup de peine pour lui trouver un emploi, il le fait parce que la vue des embarras où se trouve cet homme lui est pénible, et parce qu'il sait bien qu'il rendra service non seulement à son protégé, mais aussi au patron qui l'engage : aucune maxime morale n'entre dans son esprit. Quand il va voir un ami malade, le ton caressant de sa voix et l'expression affectueuse de sa physionomie montrent qu'il est venu non par suite d'un sentiment quelconque d'un devoir à remplir, mais parce que la pitié et le désir de relever le moral de son ami l'ont fait agir. S'il contribue à établir une mesure qui aide les hommes à s'entr'aider, ce n'est pas pour obéir au précepte : « Faites ce que vous voudriez qui vous fût fait, » mais parce que la misère environnante le rend malheureux, et que la pensée de la soulager lui est agréable. Et ainsi pour le reste. Il fait toujours le bien non pour obéir à une injonction quelconque, mais parce qu'il aime le bien en lui-même et pour lui-même. Et mainte-

nant qui n'aimerait à vivre dans un monde où chacun aurait un caractère ainsi fait?

Que penser donc de la conception de Kant sur la valeur morale, quand, si elle éclatait universellement dans les actions humaines, le monde serait inhabitable, et quand, si ces mêmes actes étaient accomplis universellement par inclination, le monde deviendrait délicieux?

J'avais l'intention de critiquer avec de pareils résultats, je pense, trois autres points capitaux de la doctrine de Kant; mais je suis obligé d'en abandonner le projet. L'état de ma santé est tel que les pages qui précèdent ont été commencées au milieu de mars et que j'ai été incapable de les achever avant la première semaine de juin. Je dois donc maintenant m'arrêter.

HERBERT SPENCER.

LA DIALECTIQUE SOCIALE

Sans entrer pour le moment en de longs préambules sur ce que nous entendons par logique sociale, supposons celle-ci déjà formée, ce qui suppose l'établissement d'institutions qui sont à la société ce que les notions fondamentales sont à l'individu, et voyons fonctionner ces grandes notions sociales. Ce fonctionnement est une sorte de dialectique, qui présente en effet avec la dialectique proprement dite des analogies dignes de mention.

Quand un homme discute ou bien délibère avec lui-même, ou quand il développe sa pensée et trame son plan (c'est là toute sa vie mentale à vrai dire), que se passe-t-il en son for intérieur? Mille idées, mille moyens d'action se présentent successivement à sa conscience, apportés presque au hasard par sa mémoire en activité ou plutôt par les interférences plus ou moins heureuses de ses souvenirs; et par ses souvenirs il faut entendre autant de courants distincts qui sillonnent son cerveau en tous sens et qui étendent ou entretiennent incessamment d'une cellule cérébrale aux autres la répétition d'un même état dynamique spécial (d'une vibration si l'on veut). Il s'ajoute à cela l'apport direct des sens; mais c'est toujours par la rencontre d'un courant interne avec une sensation extérieure, que se produit la perception, comme c'est toujours par la rencontre de deux ou plusieurs courants entre eux que se produit la pensée proprement dite. Cette rencontre d'ailleurs n'est heureuse et ne donne ainsi lieu à la perception et à la pensée que parce que les éléments rapprochés, qui sont eux-mêmes pris à part des jugements, s'accordent et se confirment. Quant aux rencontres malheureuses, après essai, elles sont rejetées. Maintenant, les perceptions et les pensées formées de la sorte se rencontrent à leur tour dans le cerveau où elles se succèdent pendant le travail de la méditation : tantôt elles se contredisent ou impliquent contradiction, tantôt elles se confirment ou impliquent confirmation, tantôt elles ne paraissent ni se contredire ni se confirmer. Dans le premier cas, elles se combattent, et la plus forte en foi chasse l'autre;

dans le second et même dans le troisième cas, elles peuvent s'ajouter les unes aux autres par un grossissement de foi indéfini. Il y a donc des jugements substituables, d'autres accumulables indéfiniment. Ces derniers sont ceux qu'on appelle vrais, comme on appelle utiles les buts susceptibles de s'accumuler sans fin. Car cette distinction capitale entre les soustractions et les additions de foi, et aussi de désir, est générale et embrasse aussi bien le champ de l'activité que celui de l'intelligence. — Or, d'ordinaire il arrive, conformément à des probabilités évidentes, que, dans un esprit méditatif ou délibérant, la succession tumultueuse des idées ou des volontés substituables précède le déroulement harmonieux des idées ou des volontés accumulables. Il en est ainsi non seulement dans l'ensemble de la pensée et de la conduite, mais dans chaque branche de l'une et de l'autre. Quand un homme médite sur un sujet donné, une idée lui vient, puis une autre idée, jusqu'à ce que, d'idée en idée, de rature en rature, il saisisse enfin par le bon bout la solution du problème et, à partir de ce moment, coure de lueur en lumière.

N'en est-il pas de même en histoire? Quand une société élabore quelque grande conception que sa curiosité séculaire pressent avant que sa science, en la développant, la précise, par exemple l'explication mécanique du monde, ou quelque grande conquête que son ambition rêve avant que son activité la déploie, par exemple la fabrication ou la locomotion ou la navigation à vapeur, on voit d'abord le problème ainsi posé susciter toutes sortes d'inventions, d'imaginations contradictoires, apparues ici ou là, disparues bientôt, jusqu'à la venue de quelque formule claire, de quelque machine commode qui fait oublier tout le reste et sert désormais de base fixe à la superposition des perfectionnements, des développements ultérieurs. Le *progrès* est donc une espèce de méditation collective et sans cerveau propre, mais rendue possible par la solidarité (grâce à l'imitation) des cerveaux multiples d'inventeurs, de savants qui échangent leurs découvertes successives. Ici la fixation des découvertes par l'écriture, qui permet leur transmission à distance et à de longs intervalles de temps, est l'équivalent de cette fixation des images qui s'accomplit dans le cerveau de l'individu et qui constitue le cliché cellulaire du souvenir.

Il en résulte que le progrès social, comme le progrès individuel, s'opère par deux procédés, la substitution et l'accumulation. Il y a des découvertes ou des inventions qui ne sont que substituables, d'autres qui sont accumulables. De là des *combats* logiques et des *unions* logiques. C'est la grande division que nous allons adopter et où nous n'aurons nulle peine à répartir tous les événements de l'histoire. Mais,

avant tout, il convient de remarquer une autre analogie plus profonde avec la logique individuelle. Le fleuve toujours coulant de vie psychologique sans lequel les idées et les perceptions mêmes de l'individu cesseraient d'éclore, et sans lequel, par suite, la raison de l'individu — c'est-à-dire son besoin plus ou moins fort d'accord logique entre ses idées et ses perceptions simultanées — n'aurait jamais lieu de s'exercer, c'est la mémoire, comme nous l'avons dit. De même, le fleuve intarissable de vie sociale, c'est l'imitation. Une invention, une découverte quelconque n'est que la rencontre, dans un cerveau, de deux courants imitatifs propres à se fortifier réciproquement, comme un jugement n'est que la rencontre de deux souvenirs. Et quand ces rencontres-là à leur tour se rencontrent, soit pour se combattre et se remplacer, soit pour s'aider et s'accumuler, c'est parce que l'imitation les a répandues dans la société. Comme une onde ne se propage jamais que dans un milieu de molécules déjà ondulantes et s'y propage toujours quand les ondulations de celles-ci servent la sienne plus qu'elles ne la contrarient ; comme une espèce organique ne se propage jamais que parmi des espèces elles-mêmes fécondes, et s'y propage toujours quand leur fécondité favorise la sienne plus qu'elle ne l'entrave ; ainsi une croyance ou un besoin, apporté par une découverte ou une invention récente, ne fait son chemin, par imitation, que dans un monde tout rempli de croyances ou de besoins nés de découvertes et d'inventions anciennes, reçues par imitation aussi, et y fait son chemin toujours à la condition de s'approprier plus de croyances et de besoins qu'elle ne s'en aliène.

Du reste, le désaccord entre un nouveau besoin qui surgit et les besoins anciens, entre une idée scientifique nouvelle et certains dogmes religieux, n'est pas toujours senti immédiatement, ou ne met pas toujours le même temps à se faire sentir, dans les diverses sociétés. Et, quand il est senti, le désir d'y mettre fin n'est pas toujours d'égale force. Son intensité, sa nature varient, d'après les temps et les lieux. Il existe, en effet, une *Raison* pour les sociétés, comme pour les individus ; et cette Raison, pour celles-là comme pour ceux-ci, n'est qu'un besoin comme un autre, un besoin spécial, plus ou moins développé par ses satisfactions mêmes, à la manière des autres besoins, et né aussi des inventions ou des découvertes qui l'ont satisfait, c'est-à-dire des systèmes ou des programmes, des catéchismes ou des constitutions qui, en commençant à rendre les idées et les volontés plus cohérentes, ont créé ou activé le désir de leur cohésion. Le voilà très simplement expliqué, ce besoin social d'accord logique que le lecteur aurait tort de prendre pour quelque force occulte ou quelque entité métaphysique. Non, il s'agit bien ici d'une force vraie,

qui réside dans le cerveau des individus, qui s'élève ou s'abaisse, dévie à droite ou à gauche, se tourne vers tel ou tel objet, suivant les époques ou les pays; tantôt se réduit à une brise insignifiante, tantôt devient un ouragan, aujourd'hui s'attaque aux gouvernements politiques, hier aux religions ou avant-hier aux langues, demain à l'organisation industrielle, un autre jour aux sciences, mais ne s'arrête point dans son labeur incessant, régénérateur ou révolutionnaire. Ce besoin, ai-je dit, a été suscité et accru par une suite d'initiatives et d'initiations; mais autant vaut dire par une suite d'imitations, puisqu'une innovation non imitée est comme n'existant pas socialement. Par conséquent, tous les ruisseaux ou les rivières de foi et de désir, qui se heurtent ou s'abouchent dans la vie sociale, quantités dont la logique sociale, sorte d'algèbre, règle les soustractions et les additions, — tous, y compris même le désir de cette sommation totale et la foi dans sa possibilité, sont dérivés de l'imitation. Car, rien ne se fait tout seul en histoire, pas même son unité toujours incomplète, fruit séculaire d'efforts conscients plus ou moins réussis. Un drame, il est vrai, une pièce de théâtre, fragment d'histoire où se mire le tout, est un accord logique difficile et graduel qui a l'air de se faire tout seul sans avoir été voulu par personne; mais on sait que cette apparence est trompeuse, et cet accord ne s'opère si rapidement, si infailliblement, que parce qu'il répond à un besoin impérieux d'unité éprouvé par le dramaturge, et aussi par son public, auquel il l'a suggéré.

Il n'est pas jusqu'au *besoin d'invention* qui n'ait la même origine. A vrai dire, il complète le besoin d'unification logique et en fait partie s'il est vrai que la logique, comme il me serait facile de le montrer, soit à la fois un problème de maximum et un problème d'équilibre. Un peuple devient d'autant plus inventif et avide de nouvelles découvertes, à une époque donnée, qu'il a plus inventé et découvert à cette époque jusqu'au moment où sa veine s'épuise; et c'est par imitation aussi que cette haute avidité gagne les intelligences dignes d'elle. Or les découvertes sont un gain de certitude, les inventions un gain de confiance et de sécurité. Le besoin de découvrir et d'inventer est donc la double forme que revêt la tendance au maximum de foi publique. Cette tendance créatrice, propre aux esprits synthétiques et assimilateurs, alterne souvent, parfois marche de front, mais en tout cas s'accorde toujours avec la tendance critique à l'équilibre des croyances, par l'élimination des inventions ou des découvertes en contradiction avec la majorité des autres. Tour à tour le vœu de majoration ou le vœu d'épuration de foi est plus pleinement satisfait; mais, en général, leurs succès coïncident ou se suivent de près. Car, pré-

cisément parce que l'imitation est leur source commune, l'un et l'autre, aussi bien le besoin de foi pleine que celui d'une foi stable, ont un degré d'intensité proportionné, *cœteris paribus*, au degré d'animation de la vie sociale, c'est-à-dire à la multiplicité des rapports de personne à personne. Pour qu'une bonne combinaison d'idées éclaire les esprits d'une nation, il faut qu'elle luise d'abord dans un cerveau isolé; et elle aura d'autant plus de chance de se produire ainsi, que les échanges intellectuels d'esprit à esprit seront plus fréquents. Pour qu'une contradiction entre deux institutions, entre deux principes, soit gênante dans une société, il faut qu'elle y ait été d'abord remarquée par un esprit plus sagace que les autres, par un penseur systématique qui, dans ses efforts conscients pour unifier son faisceau d'idées, a été arrêté par cette difficulté et l'a signalée; d'où l'importance sociale des philosophes; et plus il y aura de stimulations mutuelles des esprits, et, par suite, de mouvements d'idées dans une nation, plus cette difficulté y sera aisée à apercevoir. — Par exemple, les rapports, les contacts d'homme à homme s'étant multipliés au delà de toute espérance dans le courant de notre siècle, par suite des inventions locomotrices, et l'action de l'imitation y étant devenue très forte, très large et très prompte, on ne doit pas s'étonner d'y voir la passion des réformes sociales, des réorganisations sociales rationnelles et systématiques, prendre les proportions que l'on sait, de même que la passion des conquêtes sociales, surtout industrielles, sur la nature, n'a plus connu de frein, à force d'avoir déjà conquis. Après le siècle des découvertes, donc (n'est-ce pas le nom que mérite le nôtre?), on peut prédire à coup sûr un siècle d'harmonisation des découvertes; la civilisation exige à la fois ou successivement cet afflux et cet apport.

Dans leurs phases peu inventives, à l'inverse, les sociétés sont aussi peu critiques, et réciproquement. Elles acceptent de divers côtés, par mode, ou reçoivent de divers passés dont elles héritent, par tradition, les croyances les plus contradictoires [1], sans que personne s'avise de remarquer ces contradictions; mais en même temps elles portent en elles, par suite de ces apports multiples, bien des idées

1. Par exemple, « le bouddhisme, dit M. Barth, portait en lui la négation, non du régime des castes en général, mais de la caste des brahmanes, et cela indépendamment de toute doctrine égalitaire, et sans qu'il y eût de sa part aucune velléité de révolte. Aussi est-il fort possible que cette opposition soit restée assez longtemps inconsciente de part et d'autre. » Mais à la longue elle est devenue flagrante. Ce qui n'empêche pas, autre contradiction inconsciente aussi, que « le nom de brahmane resta un titre honorifique du bouddhisme, et qu'à Ceylan il fut donné aux rois, » à peu près comme les noms de comte et de marquis sont des titres recherchés dans notre société démocratique elle-même, bien qu'elle soit la négation des principes féodaux.

et des connaissances éparses, qui, vues sous un certain angle, révéleraient leur mutuelle et féconde confirmation, dont nul esprit ne s'aperçoit. De même, elles empruntent curieusement aux nations voisines différentes, ou gardent pieusement en héritage de leurs différentes parentés, les arts, les industries les plus dissemblables, qui développent en elles des besoins mal conciliables, des courants d'activité en opposition les uns avec les autres; et ces *antinomies pratiques*, aussi bien que les contradictions théoriques qui précèdent, ne sont senties et formulées par personne, quoique tout le monde souffre du malaise entretenu par elles. Mais, en même temps, ces peuples primitifs ne voient point que, parmi leurs procédés artistiques, leurs outils mécaniques, il en est de propres à se prêter le plus grand secours, à concourir puissamment au même but, l'un servant à l'autre de moyen efficace, comme certaines perceptions servent d'intermédiaire explicatif à certaines hypothèses qu'elles confirment. On a connu longtemps séparément la pierre à broyer le blé et la roue à aubes sans se douter que, moyennant un certain artifice (c'est-à-dire par une troisième invention, l'idée de moulin, ajoutée à ces deux), la seconde pouvait aider extraordinairement la première à remplir son office, et la première offrir à la seconde un emploi inespéré. A Babylone, déjà, on gravait sur les briques, par impression de caractères mobiles ou de cachets, le nom du fabricant, et on composait des livres; mais on n'avait pas l'idée de joindre ces deux idées, et de composer des livres au moyen de cachets mobiles, ce qui eût été si simple et eût avancé de quelques milliers d'années l'apparition de l'imprimerie. Longtemps aussi la voiture et le piston à vapeur ont coexisté sans qu'on ait songé (toujours moyennant d'autres inventions) à voir dans le piston à vapeur le moyen de faire marcher la voiture. A l'opposé, vers la fin du moyen âge en dissolution, par exemple, combien de goûts de luxe licencieux et païen importés du monde arabe ou exhumés de l'antiquité se glissaient, se faufilaient à travers les meurtrières des châteaux et les vitraux des monastères, et y formaient des mélanges hardis, nullement choquants pour les hommes d'alors, avec les pratiques de piété chrétienne et les mœurs de rudesse féodale subsistante! De nos jours encore, combien de buts opposés, contradictoires, ne se propose pas journellement notre activité industrielle ou nationale! Cependant, à mesure que l'échange et le frottement des idées, que la communication et la transfusion des besoins sont plus rapides, l'élimination des idées et des besoins les plus faibles par les idées et les besoins les plus forts qu'ils contredisent s'accomplit plus vite, et, simultanément, en vertu des mêmes causes, les idées et les buts qui s'entre-confirment ou s'entr'-

aident arrivent plutôt à se rencontrer dans un ingénieux esprit. Par ces deux voies la vie sociale doit atteindre nécessairement un degré d'unité et de force logique inconnu auparavant [1].

Ce que nous venons de dire au sujet des idées et des actions qui ont pour objet le monde réel ou la vie réelle, s'applique aussi bien aux idées et aux actions qui ont trait au monde et à la vie imaginaires. Le rêve, à vrai dire, fait partie de la réalité comme le brouillard fait partie d'un paysage. De tous côtés viennent aux peuples primitifs, non seulement des connaissances ou des conjectures plus ou moins positives, mais des légendes ou des rêveries héroïques et religieuses; non seulement des recettes industrielles, des arts nouveaux, mais encore des rites et des formules de prières, sorte d'industrie transcendante. Or, pendant que la pauvre pensée des savants d'alors se nourrit comme elle peut par d'heureuses combinaisons de faits et des triages intelligents d'hypothèses, la pensée des théologiens fait son chemin en éliminant et en combinant beaucoup de dogmes et de légendes, pour former un corps de doctrine cosmogonique ou théogonique, incohérent à nos yeux sans doute, mais bien moins incohérent à coup sûr que le reste des cerveaux du temps. Et, pendant que l'industrie de ces époques reculées s'organise peu à peu par l'abandon de maints outils ou procédés reconnus moins commodes, et par l'agencement ingénieux de plusieurs outils ou procédés concourants, pareillement le culte public ou privé de ces âges ne cesse de se fortifier par le rejet de certains rites contraires à l'esprit général de la religion dominante, à sa thèse capitale, et par l'adoption des rites nouveaux, combinaison de rites anciens. Seulement, il est à noter que le double travail d'organisation logique dont il vient d'être parlé s'exerce d'abord avec un succès marqué sur les croyances et les besoins relatifs à l'invisible, longtemps avant que s'opère au même degré la systématisation inventive ou critique, créatrice ou éliminatrice, des croyances et des besoins positifs. Aussi la terre a-t-elle vu des catéchismes appris par cœur et passablement déduits, des livres sacrés d'une certaine beauté, de puissantes hiérarchies sacerdotales, des processions majestueuses de canéphores

1. On voit maintenant pourquoi le procédé de majoration de foi nationale, qui consiste à expulser du sein d'un peuple ses contradicteurs, religieux ou politiques (révocation de l'édit de Nantes, persécutions religieuses de tout genre), est toujours loin d'atteindre son but. On maintient de la sorte, il est vrai, les populations dans l'ignorance des contradictions qui peuvent atteindre leurs croyances; mais si le faisceau de celles-ci est maintenu par là, on empêche aussi qu'il en reçoive des accroissements. Car l'ignorance des contradictions qui émousse le sens critique stérilise aussi l'imagination et obscurcit la conscience des mutuelles confirmations. D'ailleurs il vient un moment où, comme dit Colins, l'examen est incompressible.

et de taureaux conduits à l'autel dans des temples admirables, bien des siècles avant qu'il y ait eu des manuels de physique ou d'astronomie, des livres profanes tant soit peu profonds, une solide organisation sociale, de grands ateliers et de grandes usines. La raison de cette différence est facile à comprendre. L'imaginaire se prête bien plus aisément que le réel à la coordination logique des jugements et des actions qui s'y rapportent. C'est donc de ce côté surtout que l'instinct logique des premières sociétés a dû se donner carrière. Puis, précisément à cause de la facilité relative de leur acquisition, les découvertes et les inventions d'ordre chimérique ont présenté alors une supériorité numérique qui, sans parler même du caractère jugé merveilleux de leurs révélations ou de leurs prodiges, explique leur importance vraiment majeure à côté de quelques découvertes, de quelques inventions insignifiantes d'ordre réel. C'est ainsi qu'une immense dépense de force mentale a été et a dû être faite primitivement par l'humanité pour systématiser l'inexistant et coordonner l'impossible. Qu'on ne regrette pas trop cette prodigalité. Peut-être a-t-elle été un exercice nécessaire. Peut-être, sans l'aisance remarquable avec laquelle le besoin, faible au début, de vérité une et de force unie, de pensée et d'activité orientées, régulières, a trouvé d'abord à se satisfaire, à se déployer dans le domaine mythologique et rituel, ce besoin ne fût-il jamais devenu assez fort pour vaincre plus tard les résistances, autrement difficiles à surmonter, du domaine scientifique et industriel ; en sorte que, sans les litanies vides ou sans les hécatombes sanglantes de jadis, nos sciences et nos usines gigantesques n'existeraient pas.

Nous avons montré, dans ce qui précède, comment naît et se développe le besoin de logique sociale, par lequel seul la logique sociale se fait. Il s'agit de faire voir à présent comme il procède pour se satisfaire. Nous savons déjà qu'il se divise en deux tendances, l'une créatrice, l'autre critique, l'une fertile en combinaisons d'inventions ou de découvertes anciennes *accumulables*, l'autre en lutte d'inventions ou de découvertes *substituables*. Nous allons étudier à part chacune d'elles, et la seconde avant la première.

I. Le Duel logique.

Une découverte, une invention apparaît. Il y a deux faits à noter : ses augmentations de foi, par propagation de proche en proche; et les diminutions de foi qu'elle fait subir à une autre découverte ou

1. Nous disons duel *logique*, mais nous aurions aussi bien pu dire *téléologique*, de même que plus loin union logique signifie aussi bien union téléologique. Nous avons cru devoir mêler les deux points de vue, du moins dans cet article.

invention ayant le même objet ou répondant au même besoin, quand elle vient à la rencontrer. Cette rencontre donne lieu au duel logique. Par exemple, dans toute l'Asie antérieure, l'écriture cunéiforme s'est propagée longtemps seule, de même que l'écriture phénicienne dans tout le bassin de la Méditerranée. Mais, un jour, ces deux alphabets se sont disputé le terrain de la première qui, lentement, a reculé et a disparu seulement vers le Ier siècle de notre ère. Ce double fait social a son pendant individuel. En effet, quand une idée nous luit, elle ne nous inspire pas, dans le premier instant infinitésimal de son apparition, toute la foi en elle que nous aurons une minute ou quelques secondes après. La formation de toute croyance en nous est successive et graduelle, si rapide qu'elle soit, alors même que nul motif nouveau de croire ne nous a apparu. On dirait qu'il s'est répandu en nous, dans notre cerveau, une ondulation de foi de cellule à cellule. Puis, il vient presque toujours un moment où cette idée, une fois établie, se trouve attaquée par une autre qui la nie partiellement ou en totalité, et le combat syllogistique s'engage.

L'histoire des sociétés, comme l'évolution psychologique, *étudiée par le menu*, est donc une suite ou une simultanéité de duels logiques (quand ce n'est pas d'unions logiques). Ce qui s'est passé pour l'écriture avait déjà eu lieu pour le langage. Le progrès linguistique s'opère toujours par imitation d'abord, puis par lutte entre deux langues ou deux dialectes qui se disputent un même pays, et dont l'une refoule l'autre. Cette lutte est un conflit de thèses opposées, impliquées dans chaque mot ou dans chaque tournure qui tend à se substituer à un autre mot ou à une autre forme grammaticale. Si, au moment où je pense au cheval, deux termes, *equus* et *caballus*, empruntés à deux dialectes différents du latin, se présentent ensemble à mon esprit, c'est comme si ce jugement : « il vaut mieux dire *equus* que *caballus* pour désigner cet animal », était contredit en moi par cet autre jugement : « il vaut mieux dire *caballus* qu'*equus* ». Si, pour exprimer le pluriel, j'ai à choisir entre deux terminaisons, *i* et *s* par exemple, cet option s'accompagne également de jugements au fond contradictoires. Quand les langues romanes se sont formées, des contradictions de ce genre existaient par milliers dans les cerveaux gallo-romains, espagnols, italiens; et le besoin de les résoudre a donné naissance aux idiomes modernes. Ce que les philologues appellent la simplification graduelle des grammaires n'est que le résultat d'un travail d'élimination provoqué par le sentiment vague de ces contradictions implicites. Voilà pourquoi l'italien dit toujours *i* et l'espagnol toujours *s*, par exemple, alors que le latin disait tantôt *i* et tantôt *s*.

J'ai comparé la lutte logique à un duel. C'est qu'en effet dans chacun de ces combats pris à part, dans chacun de ces faits élémentaires de la vie sociale édités à d'innombrables exemplaires, les jugements ou les desseins en présence sont toujours au nombre de deux. Avez-vous jamais vu, dans l'antiquité, le moyen âge ou les temps modernes, une bataille à trois ou à quatre? Jamais. Il peut y avoir 7 ou 8, 10 ou 12 armées de nationalités différentes, mais il n'y a que deux camps en présence, de même que, dans le conseil de guerre qui a précédé la bataille, il n'y a eu que deux opinions à la fois, en face et en lutte, à propos de chaque plan, à savoir celle qui le préconisait et l'ensemble de celles qui s'accordaient à le blâmer. Il est visible que le différend, la querelle à vider, sur un champ de bataille, se résume toujours en un *oui* opposé à un *non*. Tel est, au fond, tout *casus belli*. Sans doute, celui des deux adversaires qui nie la thèse de l'autre (guerres religieuses principalement) ou qui contrecarre son dessein (guerres politiques) a bien sa thèse ou son dessein aussi; mais c'est seulement en tant que négation ou obstacle, plus ou moins implicite ou explicite, direct ou indirect, que sa pensée ou sa volonté rend le conflit inévitable. Voilà pourquoi, par exemple, quel que soit dans un pays le nombre des partis politiques et des fractions de partis, il n'y a jamais, à propos de chaque question, qu'une dualité, celle du gouvernement et de ce qu'on appelle l'opposition, fusion de partis hétérogènes réunis par leur côté négatif. Eh bien ! cette remarque doit s'étendre à tout. Partout et toujours la continuité apparente de l'histoire se décompose en petits ou grands événements distincts et séparables qui sont des *questions suivies de solutions*. Or une question est, pour les sociétés comme pour les individus, une indécision entre une affirmation et une négation, ou entre un but et un obstacle; et une solution, comme nous le verrons plus loin, n'est que la suppression de l'un des deux adversaires ou de leur contrariété. Nous ne parlons pour le moment que des questions. Ce sont vraiment des discussions logiques. L'un dit oui et l'autre dit non; l'un veut oui et l'autre veut non. Dans la catégorie du langage ou de la religion, du Droit ou du Gouvernement, n'importe, la distinction du côté oui et du côté non est aisée à trouver.

Dans le duel linguistique élémentaire dont nous avons parlé plus haut, le terme ou la locution reçus *affirment*, et le terme ou la locution nouveaux *nient*. Dans le duel religieux, le dogme officiel affirme, le dogme hérétique nie; comme plus tard, quand la science tend à remplacer la religion, la théorie admise est l'affirmation niée par la théorie nouvelle. Les luttes juridiques sont de deux sortes : l'une

au sein de chaque parlement ou de chaque cabinet qui délibère sur une loi ou un décret, l'autre au sein de chaque tribunal où l'on plaide une cause : or, pour le législateur, il y a toujours à choisir entre l'adoption d'un projet de loi, c'est-à-dire son affirmation, et son rejet, c'est-à-dire sa négation. Quant au juge, on sait bien que tout procès quelconque qui lui est soumis, singularité non remarquée et pourtant significative, a lieu entre un *demandeur* qui affirme et un *défendeur* qui nie. Si le défendeur fait à son tour une demande dite reconventionnelle, c'est un procès accessoire greffé sur le principal. S'il y a des tiers intervenants, chacun d'eux revêt, à tour de rôle, la qualité de demandeur ou de défendeur, et multiplie par sa présence le nombre des petits procès distincts renfermés dans le grand procès complexe. Enfin, dans les luttes gouvernementales (au sens très large du mot), il faut distinguer leur forme militaire ou militante et leur forme industrielle ; et la première doit se dédoubler, car les guerres sont extérieures ou internes, et ces dernières, appelées guerres civiles quand elles ont lieu à main armée, au plus haut point de leur intensité, constituent en temps ordinaire le conflit parlementaire ou électoral des partis. Dans une guerre extérieure, n'y a-t-il pas toujours une armée qui attaque et une autre qui se défend? l'une qui veut oui, à chaque opération, et l'autre qui veut non? et avant tout, la cause de la guerre, n'est-ce pas une prétention émise, ou, s'il s'agit de combats pour des doctrines, un dogme affiché et imposé, par l'un des belligérants, prétention ou dogme repoussés par l'autre? Dans les guerres électorales ou parlementaires, il y a autant de combats distincts qu'il y de mesures proposées ou de principes proclamés par les uns, et blâmés ou contredits par d'autres. Ce procès entre un demandeur officiel et un ou plusieurs défendeurs opposants se renouvelle sous mille prétextes depuis la formation d'un gouvernement ou d'un ministère, et se termine soit par l'anéantissement de l'opposition, par exemple en 1594 par la défaite de la Ligue, soit par la chute du gouvernement ou du ministère. Quant aux concurrences industrielles, elles consistent, à y regarder de près, en duels multiples, successifs ou simultanés, entre une invention déjà répandue, installée depuis plus ou moins longtemps et une ou plusieurs inventions nouvelles qui cherchent à se répandre en satisfaisant mieux le même besoin. Il y a toujours ainsi, dans une société en progrès industriel, un certain nombre de produits anciens qui se défendent avec un bonheur inégal contre des produits nouveaux. La production et la consommation des premiers, par exemple des chandelles de suif, impliquent cette affirmation, cette conviction intime, contredits par les producteurs ou les consommateurs des

seconds, à savoir : ce procédé d'éclairage est le meilleur, ou le plus économique. Sous cette dispute de boutiques, on découvre avec surprise un conflit des propositions. La querelle, aujourd'hui terminée, entre le sucre de canne et le sucre de betterave, entre la diligence et la locomotive, entre la navigation à voile et la navigation à vapeur, etc., était une véritable discussion sociale, voire même une argumentation. Car ce n'étaient pas seulement deux propositions, mais deux syllogismes qui s'affrontaient, conformément au fait général que nous avons signalé en logique individuelle ; l'un disant, par exemple : « Le cheval est l'animal domestique le plus rapide ; or, la locomotion n'est possible qu'au moyen d'animaux ; donc la diligence est le meilleur mode de locomotion ; » l'autre répondant : « Le cheval est bien l'animal le plus rapide, mais il n'est pas vrai que les forces animales soient seules utilisables pour le transport des voyageurs et des marchandises ; donc, la précédente conclusion est fausse. » Cette remarque doit être généralisée, et de pareils chocs syllogistiques se montreraient facilement à nous, sous les duels logiques ci-dessus énumérés. J'ajoute, en ce qui concerne l'industrie, que la lutte ne s'y engage point seulement entre deux inventions répondant à un même besoin et entre les fabriques ou les corporations ou les classes qui les ont monopolisées séparément ; mais encore entre deux besoins différents, dont l'un, désir général et dominant, développé dans un milieu et à un moment donnés, par un ensemble d'inventions antérieures, par exemple l'amour de la patrie chez les anciens Romains, est jugé d'une importance supérieure, et dont l'autre, suscité par quelques inventions récentes ou récemment importées, par exemple le goût des objets d'art et du luxe ou de la mollesse asiatique, contredit implicitement la supériorité du premier, qu'il combat. Ce genre de lutte semble, il est vrai, se rattacher à la morale plutôt qu'à l'industrie ; mais la morale, à vrai dire, n'est que l'industrie considérée sous son aspect élevé et vraiment gouvernemental. Un gouvernement n'est qu'une industrie spéciale, propre ou jugée propre à satisfaire le besoin, le dessein majeur, que la nature des productions et des consommations longtemps prépondérantes ou des convictions longtemps régnantes a mis hors de pair dans le cœur d'un peuple et auquel la morale veut qu'on subordonne tous les autres. Tel pays réclame de la gloire avant tout, tel autre des terres, un troisième de l'argent, suivant qu'il a plus travaillé sous les armes, à la charrue ou à la fabrique. A chaque instant, peuples ou individus, nous sommes, sans nous en douter, sous l'empire d'un désir dirigeant, ou plutôt d'une résolution antérieure qui persiste en nous, et qui, née d'une victoire antérieure, a toujours de nouveaux combats à

soutenir, et sous l'empire d'une idée fixe, d'une opinion qui, acceptée après hésitation, ne cesse d'être attaquée dans sa citadelle. Voilà ce qu'on nomme un état mental chez les individus, un état social chez les nations. Tout état social ou mental suppose donc, aussi longtemps qu'il dure, un idéal. A la formation de cet idéal, que la morale défend et préserve, a concouru tout le passé militaire et industriel d'une société, et aussi tout son passé artistique. Or, l'art lui-même enfin a ses combats singuliers de thèses et d'antithèses. Dans chacun de ses domaines, à chaque instant, une école règne, qui affirme un genre de beau nié par quelque autre école.

Mais nous devons nous arrêter un instant pour insister sur ce qui précède. Pour le moment, nous ne considérons les faits sociaux qu'au point de vue logique, c'est-à-dire au point de vue des croyances, se confirmant ou se niant, qu'ils impliquent, et non des désirs auxiliaires ou contraires, qu'ils impliquent aussi. Ce serait là le point de vue téléologique dont nous dirons un mot plus loin, mais auquel nous n'accordons ici qu'un rôle secondaire. La difficulté est de comprendre comment des inventions, et aussi bien leurs agrégats, des institutions, peuvent s'affirmer ou se nier. Eclaircissons ce point une fois pour toutes. Une invention ne fait que satisfaire ou provoquer un désir; un désir s'exprime par un dessein; et un dessein, en même temps qu'il est un pseudo-jugement par sa forme affirmative ou négative (je veux, je ne veux pas), renferme une espérance ou une crainte, le plus souvent une espérance, c'est-à-dire toujours un jugement véritable. Espérer ou craindre, c'est affirmer ou nier, avec un degré de croyance plus ou moins élevé, que la chose désirée sera. Si, par hypothèse, je désire être député, désir développé en moi par l'invention du système parlementaire et du suffrage universel, c'est que j'espère le devenir en prenant les moyens connus. Et si mes adversaires me barrent le chemin (parce qu'ils *croient* qu'un autre les aidera mieux à obtenir des places désirées par eux, désir suscité en eux par l'invention ancienne ou récente de ces fonctions), c'est qu'ils ont une espérance nettement contradictoire. J'affirme que je serai probablement élu, grâce à mes manœuvres; ils le nient. S'ils cessaient absolument de le nier, s'ils perdaient tout espoir, ils ne me combattraient plus, et le duel téléologique prendrait fin, ici comme partout, avec le duel logique, ce qui montre l'importance capitale de celui-ci. Des vagues d'espérance ou de crainte qui s'entrechoquent perpétuellement sous la surexcitation intermittente d'idées nouvelles suscitant des besoins nouveaux, qu'est-ce autre chose que la vie sociale? Suivant qu'on prête attention au conflit, au concours des besoins, ou au conflit, au concours des espérances, on fait de la

téléologie ou de la logique sociale. Quand deux inventions répondent au même désir, elles se heurtent, comme je l'ai expliqué plus haut, parce que chacune d'elles implique de la part du producteur et du consommateur qui l'emploie, l'espérance ou la persuasion qu'elle est la mieux adaptée à son but et que, par conséquent, l'autre n'est pas la meilleure. Mais, même quand deux inventions répondent à deux besoins différents, elles peuvent se contredire, soit parce que ces deux besoins sont deux expressions dissemblables d'un même besoin supérieur, que chacun d'eux croit mieux exprimer que l'autre; soit parce que chacun d'eux exige, pour être satisfait, que l'autre ne le soit pas, et porte avec soi l'espérance qu'il ne le sera pas. Exemple du premier cas : l'invention de la peinture à l'huile, au XVe siècle, niait l'invention ancienne de la peinture à la cire, en ce sens que la passion croissante pour celle-là contestait au goût subsistant pour celle-ci le droit de se dire la meilleure forme de l'amour des tableaux. Exemple du second : l'invention de la poudre au XIVe siècle, en développant chez les monarques une soif toujours grandissante de conquêtes et de centralisation, qui ne pouvait s'assouvir sans l'asservissement des seigneurs féodaux, se trouvait en contradiction avec l'invention des châteaux forts et des armures compliquées qui avaient développé chez les seigneurs le besoin d'indépendance féodale; et si ces derniers résistaient au roi, c'est qu'ils continuaient à avoir confiance dans leurs créneaux et leurs cuirasses, comme le roi dans ses canons. Mais c'est surtout comme répondant à un même besoin que deux inventions se contredisent en histoire. Certainement l'invention chrétienne du diaconat et de l'épiscopat contredisait l'invention païenne de la préture, du consulat, de la dignité de patrice, car en obtenant ces derniers honneurs, le païen croyait satisfaire son désir de grandeur vraie et niait que ce désir eût pu l'être par les premiers, tandis que la conviction du chrétien était diamétralement contraire. Un état social qui admettait à la fois ces institutions contradictoires contenait donc un vice caché; et, de fait, des contradictions multiples de cette nature ont contribué, après l'avènement du christianisme, à la dissolution de l'empire romain et à la résorption de la civilisation romaine qui, à la Renaissance, a forcé la civilisation chrétienne à reculer à son tour. En un sens aussi, l'invention de la règle monastique de saint Bruno ou d'un autre religieux niait l'invention antique de la phalange romaine, puisque chacune d'elles, aux yeux de ceux qui l'utilisaient, répondait seule, et nullement l'autre, au besoin de sécurité vraie. Le style ogival, de même, niait l'ordre corinthien ou dorique; le vers rimé de dix syllables niait l'hexamètre ou le pentamètre : pour un Romain, en effet, l'hexamètre et l'ordre corinthien

répondaient au désir de beauté littéraire et architecturale; pour un Français du XII[e] siècle ils n'y répondaient pas, et le vers de dix syllabes cher aux trouvères, le style de Notre-Dame de Paris, y répondaient exclusivement. Ce que de telles conceptions avaient d'inconciliable, c'étaient donc les jugements qui les accompagnaient. Cela est si vrai que, lorsqu'un goût plus large a permis d'attribuer à la fois de la grandeur au patriciat et à l'épiscopat, de la beauté à l'hexamètre et au vers héroïque, ces éléments auparavant antagonistes ont pu vivre ensemble dans les temps modernes; de même que, bien plus tôt, les règles monastiques et les règles de la tactique militaire des anciens ont vécu en parfaite harmonie quand on a vu dans celles-ci la sécurité de la vie présente, dans celles-là la sécurité de la vie future.

Il est donc bien certain que tous les progrès sociaux par élimination consistent d'abord en duels d'une affirmation et d'une négation qui s'affrontent. Mais il est bon d'ajouter que la négation ici ne se soutient pas toute seule et doit s'appuyer sur une thèse nouvelle, elle-même niée à son tour par la thèse combattue. L'élimination doit donc être toujours en temps de progrès une substitution; aussi avons-nous confondu ces deux idées dans la seconde. Cette nécessité nous explique la faiblesse de certaines oppositions politiques sans programme propre, dont l'impuissante critique nie tout sans rien affirmer. Par la même raison, aucun grand hérésiarque ou réformateur religieux ne s'est borné au rôle négatif pour combattre efficacement un dogme; et la dialectique perçante d'un Lucien a moins ébranlé la statue de Jupiter que le moindre dogme chrétien balbutié par des esclaves. On a remarqué aussi justement qu'une grande philosophie établie résiste aux coups de ses adversaires, jusqu'au jour où l'ennemi est un rival, un autre grand système original qui surgit. Si ridicule que soit une école d'art, elle reste en vigueur tant qu'elle n'est pas remplacée. Le style ogival seul a tué le roman; il a fallu l'art de la Renaissance pour tuer le style gothique; et, malgré les critiques, la tragédie classique vivrait encore si le drame romantique, forme bien hybride pourtant, n'avait apparu. Un article industriel ne disparaît de la consommation que parce qu'un autre article industriel, répondant au même besoin, a pris sa place, ou parce que ce besoin a été supprimé par un changement de mode ou de coutume dont la propagation du goût nouveau, et non pas seulement d'un nouveau dégoût, de nouveaux principes, et non pas seulement de nouvelles objections, fournit seule l'explication [1]. De même, un prin-

1. Il peut se faire pourtant que, par suite de l'envahissement de la misère, des

cipe ou une procédure juridique ont beau être incommodes ou surannés, ils attendent pour disparaître qu'un principe nouveau ait trouvé sa formule, qu'une procédure nouvelle ait pris forme. Les vieilles actions de la loi auraient duré indéfiniment à Rome sans l'ingénieuse invention du système formulaire. Le droit quiritaire n'a reculé que devant les heureuses fictions et les inspirations libérales du droit prétorien. De nos jours, le code pénal français ainsi que bien d'autres codes criminels étrangers, est manifestement démodé et contredit par l'opinion publique, mais il se maintient et se maintiendra tant que les criminalistes de la nouvelle école utilitaire et naturaliste ne seront point parvenus à formuler et répandre leurs doctrines. Enfin, chez un peuple qui garde le même nombre d'idées à exprimer verbalement (car s'il en perd sans en acquérir au moins autant, sa civilisation décline au lieu de progresser), les mots ou les formes grammaticales de la langue ne sauraient être éliminés que par la propagation de termes ou de tournures équivalents; quand un mot meurt, c'est qu'un autre mot est né; et, par suite ou pareillement, quand une langue meurt, c'est qu'une autre langue a pris naissance en elle ou hors d'elle.

Ainsi, chaque duel logique en réalité est double, et consiste en deux couples d'affirmations et de négations symétriquement opposées. Seulement, à chaque instant de la vie sociale, l'une des deux thèses en présence, quoiqu'elle nie l'autre, se présente surtout comme une affirmation d'elle-même, et la seconde, quoiqu'elle s'affirme aussi, n'est en relief que parce qu'elle nie la première. Il est bien essentiel, pour la politique et l'historien, de distinguer si c'est par son côté négatif ou par son côté affirmatif que chacune d'elles est en relief, *et de marquer le moment où les rôles se renversent.* Car ce moment arrive presque toujours. Il est telle époque où une philosophie, une secte naissante, religieuse ou politique, doivent toute leur vogue à l'appui que trouvent en elles les contradicteurs de la théorie admise, du dogme, ou les dénigreurs du gouvernement; et plus tard, quand cette philosophie ou cette secte ont grandi, on s'aperçoit un jour que toute la force de l'Église nationale, de la philosophie officielle ou du gouvernement traditionnel qui résistent encore, est de servir de refuge aux objections, aux doutes, aux alarmes soulevés par les idées ou les prétentions des novateurs, devenues séduisantes par elles-mêmes. Dans l'industrie et les beaux-arts, c'est

maladies, des fléaux de tous genres, un besoin disparaisse sans être remplacé ou ne le soit que par l'intensité croissante des besoins inférieurs, devenus excessifs et exclusifs de tous autres. Il y a alors déclin, recul de la civilisation, et non progrès.

d'abord pour le plaisir de changer, de *ne pas faire* comme on a toujours fait, qu'une partie du public, favorable aux modes, adopte un produit nouveau au préjudice d'un produit ancien; puis, quand cette nouveauté s'est acclimatée et a été appréciée pour elle-même, le produit ancien se réfugie dans les habitudes voulues d'une autre partie du public, favorable aux coutumes, qui entend montrer par là qu'elle *ne fait pas* comme tout le monde. Dans sa lutte avec un vieux vocable, une expression nouvelle agit au début par son attrait principalement négatif sur les néologistes, qui veulent ne pas parler comme on a parlé toujours; et, quand elle est usitée à son tour, le vocable antique n'est fort, à son tour, que par son côté négatif, dans le groupe des archaïstes qui ne veulent pas parler comme le vulgaire. Mêmes péripéties dans le duel d'un nouveau principe de droit contre un principe traditionnel.

Il est essentiel de distinguer maintenant les cas où le duel logique des thèses et des antithèses n'est qu'individuel, et ceux où il devient social. C'est seulement quand le duel individuel a cessé que le duel social commence. Tout acte d'imitation est précédé d'une hésitation de l'individu; car une découverte ou une invention qui cherche à se répandre trouve toujours quelque obstacle à vaincre dans une idée ou une pratique déjà établie dans chaque personne du public; et, dans le cœur ou l'esprit de cette personne, s'engage de la sorte un conflit, soit entre deux candidats, c'est-à-dire deux politiques, qui sollicitent son suffrage électoral, ou entre deux mesures à prendre, d'où naît sa perplexité, s'il s'agit d'un homme d'État, soit entre deux théories qui font osciller sa foi scientifique, soit entre deux cultes, ou un culte et l'irréligion, qui se disputent sa foi religieuse, soit entre deux marchandises, deux objets d'art, qui tiennent son goût et son prix d'achat en suspens, soit entre deux projets de lois [1], entre deux principes juridiques contraires qui se balancent dans son esprit, s'il s'agit d'un législateur qui délibère, ou entre deux solutions d'une question de droit qui miroitent devant sa pensée, s'il s'agit d'un plaideur qui hésite à plaider, soit entre deux expressions qui s'offrent concurremment à sa langue indécise. Or, tant que persiste cette hésitation de l'individu, il n'imite pas encore, et c'est seulement en tant qu'il imite qu'il fait partie de la société. Quand il imite, c'est qu'il s'est décidé. Supposez, par une hypothèse irréalisable, que tous les membres d'une nation restent à la fois et indéfiniment indécis comme il vient d'être dit. Il n'y aura plus de bataille à coups de vote, pour la même raison. Il n'y aura plus de guerre, puisqu'un ultimatum

1. Il peut y en avoir un plus grand nombre, mais il n'y en a jamais que deux en lutte à la fois dans la pensée hésitante du législateur.

ou une déclaration de guerre suppose une décision prise individuellement par les membres d'un cabinet. Pour qu'il y ait guerre, type le plus net du duel logique social, il faut d'abord que la paix se soit faite dans l'esprit des ministres ou des chefs d'État jusque-là hésitants à formuler la thèse et l'antithèse incarnées dans les deux armées en présence. Il n'y aura plus de querelles religieuses, ni de schismes, ni de disputes scientifiques, puisque cette division de la société en Églises ou en théories distinctes suppose qu'une seule doctrine a prévalu enfin dans la conscience ou la pensée, auparavant divisée, de chacun de leurs adeptes. Il n'y aura plus de procès. Un procès, difficulté sociale à résoudre, montre que chacun des plaideurs a résolu la difficulté mentale qui s'était posée à lui. Il n'y aura plus de concurrence industrielle entre usines rivales, entre ateliers rivaux; leur rivalité vient de ce que chacun d'eux ou chacune d'elles a sa clientèle à soi, c'est-à-dire que leurs produits ne rivalisent plus dans le cœur de ces clients. Il n'y aura plus de droits distincts, tels que le droit coutumier et le droit romain dans la France du moyen âge, se heurtant sur le même territoire et cherchant à empiéter l'un sur l'autre; cette perplexité nationale signifie que, de part et d'autre, les individus ont fait leur choix entre les deux législations. Il n'y aura plus de dialectes distincts luttant pour la prééminence, la langue d'oc et la langue d'oïl par exemple; cette hésitation linguistique de la nation a pour cause la fixation linguistique des individus qui la composent. En somme, je le répète, c'est quand l'irrésolution individuelle a pris fin que l'irrésolution sociale prend naissance et prend forme.

En même temps l'on voit que la nécessité de deux adversaires seulement en présence dans les luttes sociales s'explique par l'universalité de l'imitation, fait essentiel de la vie sociale. En effet, il ne peut jamais y avoir que deux thèses ou deux jugements opposés chaque fois que ce fait élémentaire a lieu : la thèse ou le dessein propre à l'individu-modèle, et la thèse ou le dessein propre à l'individu-copie. Si l'on veut élever son regard plus haut, et embrasser des masses humaines, on verra ce duel agrandi, devenu social, se produire sous mille formes, mais se refléter d'autant plus nettement dans les faits d'ensemble que l'association humaine est plus étroite et plus parfaite dans l'ordre des phénomènes dont il s'agit. Très nettement en matière militaire, à mesure que les armées se centralisent et se disciplinent, et qu'au lieu des multiples combats singuliers de l'époque homérique, il n'y a sur un champ de bataille qu'un grand combat à la fois. Très nettement aussi en matière religieuse, à mesure que les religions s'unifient et s'hiérarchisent : le duel du catholicisme

et du protestantisme, du catholicisme encore et de la libre pensée suppose l'organisation avancée de ces cultes et de l'Église même des libres penseurs. Moins nettement en matière politique, mais avec une netteté croissante quand les partis s'organisent mieux. Moins nettement encore en matière industrielle; mais, si l'industrie parvenait à s'organiser suivant le vœu socialiste, il n'en serait pas de même. En matière linguistique, très vaguement, car la langue est *devenue* la moins nationalement consciente des œuvres humaines. Pourtant j'ai cité plus haut la lutte de la langue d'oc et de la langue d'oïl, et il y a bien d'autres exemples analogues. En matière juridique, vaguement aussi, depuis que l'étude du droit a cessé d'être une passion, que les écoles de droit ne sont plus des clientèles enthousiastes et disciplinées de professeurs glorieux, et qu'on ne voit plus rien de comparable aux grandes luttes des Sabéiens et des Proculéiens à Rome, des romanistes et des feudistes à la fin du moyen âge, etc.

Quand l'irrésolution sociale s'est produite et accentuée, il faut qu'elle se résolve à son tour en une résolution. Comment cela? Par une nouvelle série d'irrésolutions individuelles suivies d'actes d'imitation. L'un des programmes politiques qui se partagent une nation se répand par voie de propagande ou de terreur jusqu'à ce qu'il ait gagné un à un presque tous les esprits. De même, l'une des Églises ou des philosophies en lutte. Inutile de multiplier les exemples. Finalement, si l'unanimité, jamais parfaite, parvient à se réaliser dans une certaine mesure, toute irrésolution soit individuelle soit sociale se trouve à peu près terminée. C'est le terme inévitable. Tout ce que nous voyons aujourd'hui accepté, installé, entré dans les mœurs ou les croyances, a commencé par être l'objet d'ardentes discussions. Il n'est pas d'institution pacifique qui n'ait la discorde pour mère. Une grammaire, un code, une constitution implicite ou écrite, une industrie régnante, une poétique souveraine, un catéchisme : tout cela, qui est le fond *catégorique* des sociétés, est l'œuvre lente et graduelle de la *dialectique* sociale. Chaque règle de grammaire est l'expression du triomphe d'une habitude verbale qui s'est propagée aux dépens d'autres habitudes partiellement contradictoires. Chaque article du code est une transaction ou un traité de paix après de sanglants combats dans la rue, après de vives polémiques dans la presse, après des tempêtes oratoires dans le parlement. Chaque principe constitutionnel n'a prévalu qu'à la suite de révolutions, etc. [1]. Il en est de même pour l'origine des catégories indivi-

1. On a distingué les constitutions *impératives*, ou si l'on veut improvisées, et les constitutions *contractuelles*, formées peu à peu. Distinction qui a d'ailleurs

duelles. La notion un peu développée de l'espace, du temps, de la matière, de la force, est, si l'on adopte les conclusions fortement motivées des nouveaux psychologues, le résultat d'hésitations, d'inductions, d'acquisitions individuelles pendant les premiers temps de la vie. Mais, de même que, chez le petit enfant, il existe déjà un noyau de vagues idées sur l'espace et le temps, sinon sur la matière et la force, formées au berceau, à un âge où ne peuvent remonter nos moyens d'analyse, de même, toute société primitive nous présente un corps confus de règles grammaticales, de coutumes, d'idées religieuses, de forces politiques, dont la formation nous échappe absolument.

Le dénouement du duel logique social a lieu de trois manières différentes. Il arrive assez souvent : 1° que la suppression de l'un des deux adversaires ait lieu par le simple prolongement naturel des progrès de l'autre, sans secours extérieur ni interne. Par exemple, l'écriture phénicienne n'a eu besoin que de continuer son mouvement de propagation pour anéantir l'écriture cunéiforme ; il a suffi à la lampe de pétrole de se faire connaître pour faire disparaître dans les chaumières du midi le *calel* à huile de noix, légère transformation de la lampe romaine. Mais parfois il vient un moment où les progrès du plus favorisé même des deux concurrents s'arrêtent devant une difficulté croissante d'aller plus loin déloger l'ennemi. Alors, 2o si le besoin de lever cette contradiction est senti avec une énergie suffisante, on prend les armes et la victoire a pour effet de supprimer violemment l'un des deux duellistes. A ce cas se ramène facilement celui où une force autoritaire, quoique non militaire, s'impose ; tel a été le vote du concile de Nicée en faveur du symbole d'Athanase ; telle a été la conversion de Constantin au christianisme ; telle est toute décision importante d'une assemblée ou d'un dictateur après délibération. Ici le vote ou le décret, comme la victoire là, est une condition extérieure nouvelle qui favorise l'une des thèses, des volontés rivales, aux dépens de l'autre, et fausse le jeu naturel des propagations imitatives en concurrence, à peu près comme un changement soudain de climat dans une région, à la suite de quelque accident géologique, a pour effet d'y bouleverser le jeu des propagations vivantes, en y mettant obstacle à la multiplication d'une espèce végétale ou animale d'ailleurs féconde, et y prêtant

de l'importance. (Voy. M. Boutmy.) Mais, au fond, les constitutions impératives elles-mêmes résultent d'une transaction entre les partis opposés dans le sein du Parlement d'où elles émanent. Seulement il n'y a ici *qu'un contrat,* à la suite d'une lutte, tandis que la constitution anglaise, par exemple, est née d'un grand nombre de luttes et de contrats entre des pouvoirs préexistants.

secours à la multiplication de telles autres, moins prolifiques pourtant. Enfin, 3° on voit très souvent les antagonistes réconciliés, ou l'un d'eux poliment et volontairement expulsé, par l'intervention d'une découverte ou d'une invention nouvelle. Arrêtons-nous à ce dernier cas, qui me paraît le plus important, car la condition qui intervient ici n'est pas extérieure, mais interne. D'ailleurs la découverte ou l'invention triomphante qui intervient ici joue le rôle de l'éclair de génie militaire, de l'heureuse inspiration du général sur le champ de bataille, qui, dans le cas précédent, avait déterminé la victoire de son parti. Par exemple, la découverte de la circulation du sang a seule pu mettre fin aux discussions interminables des anatomistes du XVI[e] siècle; les découvertes astronomiques dues à l'invention du télescope au commencement du XVII[e] siècle, ont seules résolu, en faveur de l'hypothèse pythagoricienne et contrairement à celle des aristotéliciens, la question de savoir si le soleil tournait autour de la terre ou la terre autour du soleil, et tant d'autres problèmes qui divisaient en deux camps les astronomes. Ouvrez une bibliothèque quelconque, combien de questions jadis brûlantes, aujourd'hui refroidies; combien de volcans, maintenant éteints, y verrez-vous en éruption d'arguments et d'injures! Et, presque toujours, le refroidissement s'est opéré comme par miracle à partir d'une découverte savante, voire même érudite ou imaginaire. Il n'est pas une page de catéchisme, à présent récitée sans contestation par les fidèles, dont chaque ligne n'exprime le résultat de polémiques violentes entre les fondateurs du dogme, Pères ou Conciles; et qu'a-t-il fallu pour terminer ces combats parfois sanglants? La découverte d'un texte sacré plus ou moins authentique, ou une nouvelle conception théologique, à moins qu'une autorité réputée infaillible n'ait tranché de force le différend. De même, que de conflits entre les volontés et les désirs des hommes ont été apaisés, ou singulièrement amortis par une invention industrielle ou même politique! Avant celle des moulins à eau ou à vent, le désir d'avoir du pain et la répulsion pour le travail énervant de la mouture à bras se trouvaient en lutte ouverte dans le cœur des maîtres et des esclaves. Vouloir manger du pain, c'était vouloir cette fatigue atroce, pour soi ou pour autrui, et ne pas vouloir cette fatigue pour soi, quand on était esclave, c'eût été vouloir que personne ne mangeât du pain. Mais, quand le moulin à eau fut inventé, immense soulagement pour les bras serviles, ces deux désirs cessèrent d'être un obstacle l'un à l'autre. Pareillement, jusqu'à l'invention du chariot, l'une des plus merveilleuses de l'homme antique, le besoin de transporter de lourds fardeaux et le désir de ne pas s'épuiser à les porter sur ses épaules ou de n'en pas accabler ses bêtes de somme,

se sont combattus dans le cœur des gens et mutuellement entravés. L'esclavage, en somme, était une plaie nécessaire, pour l'accomplissement de travaux obligatoires et pénibles dont l'esclave, comme le maître, sentait la nécessité, et dont le maître rejetait le fardeau sur l'esclave, afin que, en ce qui concernait le maître du moins, le conflit des désirs contradictoires fût résolu, puisque sans cela il ne l'eût été pour personne. Cet antagonisme chronique de volontés et d'intérêts n'a fait place, par degrés, à un certain accord relatif, que par suite d'inventions capitales qui ont permis d'utiliser les forces inanimées, vents, cours d'eau, vapeur, au grand profit de l'ancien maître et de l'ancien esclave à la fois. Ici chaque invention intervenante a mieux fait que supprimer l'un des termes d'une difficulté; elle a supprimé la contrariété des deux. C'est ainsi (car une invention est un dénouement et réciproquement) que se dénoue le nœud d'une comédie où, quand la contradiction des volontés d'un père et de son fils, par exemple, est montée au point de paraître invincible, une révélation inattendue vient montrer qu'elle est purement apparente et sans la moindre réalité. Les inventions industrielles sont donc comparables à des dénouements comiques, autrement dits heureux et satisfaisants pour tout le monde, tandis que les inventions militaires, armements perfectionnés, stratégie savante, coup d'œil d'aigle à l'instant décisif, rappellent tout à fait les dénouements des tragédies, où le triomphe de l'un des rivaux est la mort de l'autre, où tant de passion et de foi s'incarne dans les personnages, où la contradiction de leurs désirs et de leurs convictions est si sérieuse que l'accord est impossible et le sacrifice final inévitable. Toute victoire est de la sorte l'écrasement, sinon du vaincu, du moins de sa volonté nationale résistante, par la volonté nationale du vainqueur, plutôt que l'accord des deux, malgré le traité qui suit et qui est un contrat forcé. L'histoire, en somme, est un tissu, un entrelacement de tragédies et de comédies, de tragédies horribles et de comédies peu gaies, qu'il est aisé, en y regardant de près, d'en détacher. Voilà peut-être pourquoi, soit dit en passant, dans notre âge beaucoup plus industriel encore que militaire, il ne faut pas s'étonner de voir au théâtre, image de la vie réelle, la tragédie, chaque jour plus négligée, reculer devant la comédie qui grandit et progresse, mais s'attriste ou s'assombrit en grandissant.

G. Tarde.

(*La fin prochainement.*)

LES NOTIONS PREMIÈRES EN MATHÉMATIQUES

On désigne généralement sous le nom de notions premières, en mathématiques pures, les idées de nombre, de forme, de temps et de force : ces idées sont considérées comme distinctes, comme irréductibles à une seule d'entre elles; on ne conçoit pas la possibilité de passer de l'arithmétique à la géométrie sans l'idée de forme, ni de la géométrie à la mécanique sans l'idée de temps, de sorte que les mathématiques, science unique quant à leur méthode, semblent se subdiviser dès qu'on envisage les notions qui leur servent de bases.

Ce qui frappe tout d'abord, c'est que ces diverses notions ont dû certainement se présenter à l'esprit de l'homme indépendamment les unes des autres, cela avant toute culture scientifique, et que la science paraît les avoir toujours considérées comme des idées acquises sans en discuter l'origine : mais il est évident que la science, une fois constituée, a le droit de reviser son point de départ et l'ordre de son développement historique, en se plaçant au seul point de vue de la logique pure.

C'est cette révision que nous allons essayer de faire pour les notions dont il s'agit.

I. Prenons d'abord l'idée de nombre; comment cette idée s'est-elle formée dans l'esprit de l'homme? C'est là une histoire qu'il paraît très facile de reconstituer : des groupes d'objets identiques ou supposés tels, comme des arbres, des étoiles, etc., furent comparés à des groupes d'objets bien déterminés, les doigts de la main par exemple, et les noms donnés aux groupes de doigts servirent à compter les objets; au lieu de groupes de doigts on adopta aussi des groupes de cailloux (*calculus*, calcul); dans ces deux cas, les noms des groupes furent des nombres concrets; peu à peu l'idée de doigts ou de cailloux n'étant pas essentielle disparut de l'idée de nombre et l'on eut alors les nombres abstraits, c'est-à-dire les noms des diverses pluralités, quelle que soit la nature des objets composant ces pluralités.

Voilà l'idée du nombre qui sert de base à l'arithmétique; mais ce n'est là que le nombre entier et il faut encore définir le nombre fractionnaire obtenu en subdivisant un objet : on peut évidemment diviser un arbre en trois parties, par exemple; mais cela ne saurait servir de base à une définition scientifique; cette opération est en effet beaucoup trop vague, d'abord parce que la subdivision peut se faire de bien des manières et ensuite parce que les parties de l'arbre ne sont pas comparables entre elles.

Il n'en est plus de même lorsqu'on subdivise un angle en deux parties égales; pour un objet de ce genre la division n'est en effet possible que d'une seule façon et les deux parties sont identiques entre elles.

Ainsi la subdivision n'a de sens précis qu'autant qu'elle porte sur un objet remplissant certaines conditions de forme; le nombre fractionnaire, qui résulte de la subdivision, nous apparaît ainsi comme lié à un fait géométrique; en un mot le nombre fractionnaire suppose la notion de forme.

Certains auteurs définissent encore la série des nombres entiers et fractionnaires en associant respectivement ces nombres aux divers états d'une grandeur variable; mais alors il faut définir d'abord une grandeur. On dit à cet égard : une grandeur est ce qui est susceptible d'accroissement et de diminution ; mais ici encore on se heurte aux mêmes objections que précédemment : si l'objet considéré est quelconque, un arbre par exemple, l'idée d'accroissement ou de diminution est trop vague pour être accueillie en mathématiques, mais cette indétermination disparaît lorsque l'objet remplit certaines conditions de forme comme un angle; on conçoit en effet très nettement qu'un angle diminue ou augmente.

Donc, quel que soit le point de vue auquel on se place, la conception du nombre fractionnaire ne paraît guère possible sans l'intervention d'un fait géométrique; comme d'ailleurs le nombre entier n'est qu'un cas particulier du nombre fractionnaire, on prévoit dès maintenant que le nombre, dans son acception la plus générale, peut être ramené à une idée géométrique et par suite à la notion de la forme : c'est ce que nous allons montrer.

II. Disons d'abord quelques mots de la forme : cette notion de la forme se déduit de l'observation comparative des corps; la forme ou la figure des corps est cet élément qui subsiste lorsqu'on fait abstraction de la matière qui les compose et de leurs positions respectives; nous concevons donc qu'une figure conserve sa forme en changeant de position; cela permet de comparer entre elles deux figures en

essayant de les confondre en une seule; quand cela est possible on dit que ces deux figures sont superposables ou égales : telle est la définition très précise de l'égalité géométrique; il faut bien remarquer que le fait primordial de l'égalité des figures est antérieur à la mesure des grandeurs qui entrent de ces figures. Cela posé, considérons des angles égaux et disposons-les dans un même plan autour d'un sommet commun les uns à côté des autres; nous aurons ainsi un groupement d'angles qui sera lui-même un angle; on exprime la même idée en disant que ce dernier angle est subdivisé en angles partiels égaux entre eux. Cette propriété du groupement caractérise certaines figures; ainsi on peut grouper des portions égales de droite sur une droite indéfinie, les unes à la suite des autres, et ce groupe est encore une portion de droite; par contre il n'y a aucun moyen de grouper des cercles égaux ou des sphères égales de façon à constituer un nouveau cercle ou une nouvelle sphère. Il y a donc en géométrie une classe particulière de figures jouissant de cette propriété fondamentale que des éléments égaux peuvent être groupés d'une certaine façon et constituer dans leur groupement une figure du même genre que les éléments; on peut dire aussi que la figure totale est susceptible d'être subdivisée en éléments égaux entre eux de même genre que cette figure. Nous donnerons le nom général de grandeurs simples à toutes les figures jouissant de cette propriété : l'élément constitutif du groupement s'appelle l'unité. On peut avec des éléments former divers groupements; pour distinguer ces groupements entre eux nous emploierons le procédé général de classification qui consiste à placer les objets qu'on a en vue dans un certain ordre et ensuite à les nommer.

Nous mettrons donc ces groupements dans un ordre tel que chacun d'eux résulte du précédent par l'adjonction d'un élément, puis nous donnerons à chacun un nom en adoptant la même série de noms, que l'élément soit une portion de droite, un angle, etc.; ces noms sont ainsi indépendants du genre de la figure prise comme élément et ne retiennent plus que la propriété abstraite du groupement; ce sont ces noms que nous appellerons par définition les nombres entiers.

Considérons une grandeur, un angle, par exemple, composé de plusieurs angles égaux; cet angle total contient trois éléments : 1° l'idée d'une figure spéciale (un angle dans le cas actuel); 2° l'idée du mode de groupement particulier à cette figure; 3° le nom du groupement. Les deux premiers éléments constituent ce qu'on appelle l'espèce de la grandeur; le troisième élément est le nombre qui la mesure : quand on connaît pour une grandeur son unité et sa me-

sure, cette grandeur est parfaitement déterminée; ainsi les expressions : une droite de 3 mètres de longueur, un angle de 35 degrés, désignent sans aucune ambiguïté une seule longueur et un seul angle.

Il est évident, d'après cela, que la mesure d'une grandeur varie suivant l'unité adoptée : soit, par exemple, un angle pris pour unité et considérons le groupement correspondant au nombre 5, puis prenons ce groupement comme nouvelle unité, on désigne alors l'angle primitif par le nombre fractionnaire 1/5 ; c'est là la définition du nombre fractionnaire.

On voit donc [1], sans qu'il soit nécessaire de s'étendre davantage sur ces définitions, que le nombre peut être considéré comme une propriété abstraite de la forme remplissant certaines conditions de groupement : le nombre cesse ainsi d'être une notion spéciale et distincte, pour devenir une simple circonstance géométrique des figures auxquelles nous avons donné le nom de grandeurs.

Nous dirons, pour terminer, quelques mots d'une seconde catégorie de grandeurs dont le type est l'arc de courbe : soit par exemple un arc d'ellipse ; il est évident que, si l'on prend plusieurs arcs de ce genre égaux entre eux, c'est-à-dire identiques de forme, il n'est pas possible de composer une ellipse avec ces arcs sans les déformer ; ainsi nous ne retrouvons pas là la propriété fondamentale du groupement qui caractérise les grandeurs simples ; il y a cependant dans l'arc d'ellipse une grandeur mesurable qu'on définit comme suit : on considère l'arc comme composé d'éléments très courts qui peuvent être alors supposés rectilignes ; on porte ces éléments les uns à la suite des autres sur une ligne droite : la longueur totale de ces éléments est ce qu'on appelle la longueur de l'arc rectifié ou simplement la longueur de l'arc.

On voit par là que les nouvelles grandeurs dont nous parlons se rattachent aux premières par des définitions.

Deux arcs d'ellipse de même longueur, mesurés par le même nombre, ne sont pas, en général, deux figures superposables; de même de deux rectangles ayant même surface : c'est encore là une différence avec les grandeurs simples.

Nous ne développerons pas davantage ces considérations, ce qui précède suffisant pour bien faire comprendre ce que sont les grandeurs géométriques et comment elles peuvent toutes se ramener à deux types.

1. Voir pour plus de détails nos articles sur le même sujet : *Définition des grandeurs et des nombres*, *Théorie des aires et des volumes*, insérés dans le *Journal de mathématiques élémentaires et spéciales*, années 1884 et 1885.

Concluons enfin en rappelant que, sous ce point de vue, le nombre est un élément des grandeurs simples.

III. Passons maintenant à la mécanique rationnelle; nous nous trouvons là en présence d'une notion nouvelle, celle du temps; au premier abord il paraît difficile d'assimiler le temps aux grandeurs géométriques dont nous venons de parler. Essayons cependant d'examiner séparément les divers éléments dont l'ensemble constitue cette idée du temps.

Lorsqu'on observe les corps en mouvement dans l'univers on remarque que ces corps décrivent des trajectoires; ces trajectoires sont des courbes dont l'étude relève, bien entendu, de la géométrie; mais elles présentent de plus un caractère particulier en ce qui concerne leur mode de génération : ce caractère consiste en ce que les trajectoires sont parcourues simultanément par leurs mobiles; le fait fondamental de la simultanéité établit ainsi une dépendance entre les arcs de courbe que décrivent à la fois tous les corps et même entre toutes les grandeurs variables qui se rattachent à ces arcs : nous ne parlons ici, bien entendu, que de grandeurs géométriques; citons un exemple. La terre décrit autour du soleil une trajectoire qui est une ellipse; l'arc de cette ellipse, mesuré à partir d'une position initiale de la terre, est une grandeur géométrique; de plus la terre est animée d'un mouvement de rotation sur elle-même, l'angle de cette rotation est encore une grandeur; une troisième grandeur est l'aire décrite, à partir d'une position initiale, par la droite qui joint le soleil à la terre. Ces trois grandeurs sont liées entre elles par le fait de la simultanéité; ainsi quand la terre a décrit un certain arc de son orbite, elle a simultanément tourné sur elle-même d'un angle correspondant; la droite qui joint la terre au soleil a de même engendré une aire correspondant à cet arc et à cet angle.

Or, cette correspondance entre trois grandeurs variables équivaut en mathématiques pures à deux équations entre les nombres qui mesurent ces grandeurs. Il suit de là que le fait de la simultanéité se trouve exprimé ainsi d'une façon purement algébrique, à l'aide de formules qui n'exigent aucune notion nouvelle. Voilà donc un premier élément de l'idée du temps introduit en mécanique rationnelle.

Un second élément du temps est sa mesure, c'est-à-dire ce qu'on appelle plus spécialement la durée : pour bien comprendre en quoi ce second élément diffère du premier, imaginons que deux courriers partis à la fois d'un même lieu arrivent à la fois par des routes différentes à un autre lieu : leur parcours aura été de même durée; mais en réalité le fait de la simultanéité intervient seul dans cette ques-

tion; il y a simultanéité dans le départ et simultanéité dans l'arrivée; quant à la durée commune des deux parcours, on la trouvera toujours la même pour les deux courriers quelle que soit la marche du chronomètre qui servira à mesurer cette durée: cet exemple montre nettement que le fait de la simultanéité est bien distinct de la durée mesurable. Voyons maintenant en quoi consiste cette durée mesurable.

Les grandeurs géométriques qui se présentent dans les phénomènes de mouvement varient toutes simultanément, ainsi que nous l'avons fait remarquer, de sorte qu'on peut les faire toutes dépendre d'une seule d'entre elles prise comme terme de comparaison; c'est cette dernière grandeur, convenablement choisie, qui nous servira à mesurer le temps, cela par définition. Cette grandeur est, comme on sait, l'angle de rotation de la terre et ce choix est justifié par des raisons d'ordre purement mathématique; c'est ainsi notamment que la loi dite de l'action et de la réaction n'est vraie qu'avec ce choix particulier, ce qui suffirait à le caractériser [1]. En résumé, le temps, dans ce qu'il a d'essentiel pour l'établissement de la mécanique pure, n'exige l'introduction d'aucune idée nouvelle : d'une part en effet, le temps tient tous les mouvements et les grandeurs géométriques qui s'y rattachent dans une dépendance mutuelle qui peut se ramener à des équations algébriques; d'autre part, la mesure du temps se confond avec la mesure d'une de ces grandeurs géométriques.

Pour ne laisser planer aucun doute sur cette question, nous allons parler d'un troisième élément du temps, l'ordre de succession, et montrer que cet élément n'intervient pas en mécanique.

Soit un point animé d'un mouvement uniforme, c'est-à-dire décrivant un arc proportionnel à la durée ou, ce qui revient au même, à l'angle de la rotation terrestre : prenons un second mobile animé d'un mouvement quelconque; considérons ces deux mobiles en des positions premières simultanées; au bout d'un instant, ces mobiles ont pris de nouvelles positions également simultanées entre elles, et le rapport des chemins parcourus entre les premières positions et les secondes est, comme on sait, la vitesse du second mobile; or, il est évident que si, la correspondance des positions telle qu'elle résulte de la simultanéité restant la même, l'ordre de succession était inversé, le rapport en question, c'est-à-dire la vitesse, aurait encore la même valeur. Cette remarque s'étend sans difficulé à toutes les grandeurs de la mécanique.

Il suit de là que, si notre appréciation de l'ordre chronologique se

1. Voir à ce sujet notre article *le Temps et la Force*, publié dans cette *Revue*, mars 1887.

trouvait modifiée, la simultanéité restant la même, la mécanique subsisterait telle quelle : voilà donc bien un élément du temps qui n'intervient pas en mécanique.

IV. Une seconde notion fondamentale de la mécanique est celle de la force : or, lorsqu'on laisse de côté toute espèce de métaphysique, pour s'en tenir aux seuls éléments dont la mécanique ait besoin, la force se ramène, en dernière analyse, à un produit de deux facteurs : l'un de ces facteurs est une grandeur géométrique, l'accélération, liée comme la vitesse à la forme de la trajectoire et à la durée ; l'autre facteur est la masse du mobile, laquelle masse est un nombre constant spécial à ce mobile [1]. Donc la force, produit d'une grandeur géométrique par un nombre, n'est pas plus que le temps une notion nouvelle.

En résumé, les mathématiques pures peuvent être constituées dans leur ensemble à l'aide de la seule notion de la forme, laquelle contient implicitement les idées de nombre, de temps et de force, le temps et la force étant, bien entendu, réduits à ce qui est strictement nécessaire au point de vue de la mécanique.

Terminons par une dernière remarque destinée à préciser l'exacte portée de cette discussion : le point de vue que nous venons d'exposer nous amène à déduire l'arithmétique de la géométrie, mais cet ordre n'a rien de nécessaire, car il est évident que, si la notion même de la forme nous faisait défaut, la science des nombres, par exemple, se serait néanmoins constituée.

Toutefois, l'ordre que nous proposons est aussi légitime que l'ordre suivi jusqu'ici et il a l'avantage de ramener à une seule notion des notions premières considérées comme essentiellement distinctes.

Grâce à ce nouveau point de vue, la science mathématique, dans son ensemble, est une à la fois quant à sa méthode, qui est le raisonnement pur, et quant à son objet, qui est l'étude de la forme : nous n'avons plus devant nous qu'une géométrie générale.

A. Calinon.

1. Voir à ce sujet notre étude déjà citée, *le Temps et la Force*.

L'AGRANDISSEMENT DES ASTRES A L'HORIZON

La grosseur apparente des astres à l'horizon a été remarquée de tout temps et a naturellement donné lieu à diverses théories ; elle a notamment soulevé, au XVII[e] siècle, une grande controverse entre Malebranche et Régis, controverse à la suite de laquelle la théorie du premier a prévalu, jusqu'à ces derniers temps, d'une façon à peu près générale, sous réserve de quelques considérations que n'avait pas présentées Malebranche, mais qui rentrent bien dans l'ordre d'idées où il s'était placé. Dans ces dernières années cependant, il s'est produit, à l'Académie de Belgique, une opposition très marquée contre la théorie classique, et M. Stroobant a présenté à cette Académie deux mémoires où il soutient une théorie nouvelle, appuyée sur des observations de psychologie physiologique très intéressantes en elles-mêmes.

Mais, avant les travaux de M. Stroobant, M. Houzeau avait déjà critiqué les idées courantes sur ce sujet, dans un discours sur *certains phénomènes énigmatiques de l'astronomie* [1]. Les objections qu'il a ainsi présentées ayant été reprises par M. Stroobant et leur discussion permettant de préciser certains détails des anciennes théories, nous ne croyons pas inutile de nous y arrêter quelques instants. Il ne sera d'ailleurs pas superflu de consulter les textes originaux sur la matière, car ils nous montreront combien certaines critiques sont dépourvues de fondement.

Malebranche, étudiant, dans le 9[e] chapitre de la 1[re] partie de la *Recherche de la Vérité*, les moyens que nous avons de juger de la distance des objets, indique comme le principal de ces moyens la vue d'objets se trouvant entre nous et l'objet considéré ; appliquant cette idée générale à la lune, il s'exprime ainsi : « Lorsqu'elle se lève, elle nous paraît éloignée de plusieurs lieues et même au delà de l'horizon sensible ou des terres qui terminent notre vue, au lieu que nous ne la jugeons qu'environ à une demi-lieue de nous ou sept ou huit fois plus élevée que nos maisons lorsqu'elle est montée sur notre horizon. Ainsi nous la jugeons beaucoup plus grande quand elle est proche de l'horizon que lorsqu'elle en est fort éloignée, parce que nous la jugeons beaucoup plus éloignée de nous lorsqu'elle se lève que lorsqu'elle est fort haute sur notre horizon. » De cette théorie on peut rapprocher

1. *Bulletins de l'Académie de Belgique,* année 1878, tome XLVI, p. 951.

celle de Berkeley, qui attribuait le grossissement des astres à l'affaiblissement de leur lumière, de nature à les faire juger plus éloignés; Malebranche avait dit lui-même : « Nous jugeons encore de l'éloignement de l'objet par la force avec laquelle il agit sur nos yeux, parce qu'un objet éloigné agit bien plus faiblement qu'un autre. »

M. Houzeau remarque justement que le brouillard ne produit pas d'une façon générale le grossissement des astres; mais les observations que nous avons faites à ce sujet nous paraissent s'expliquer aisément par le fait que, suivant les cas, le brouillard donne ou non le sentiment d'une grande distance. Nous avons constaté que le soleil vu à travers un brouillard léger, qui permet d'apercevoir les objets terrestres, semble assez gros, surtout si le brouillard est un peu inégal, de façon à faire apparaître des masses flottantes qu'éclaire le soleil et à travers lesquelles il transparaît. Au contraire, si un brouillard assez dense couvre la terre, de façon à cacher tous les objets un peu éloignés, mais s'il règne en même temps sur une assez faible hauteur pour que le soleil soit visible à travers, l'astre semble d'une petitesse extrême : il fait l'effet d'une sorte de pain à cacheter blanchâtre, se détachant sur le fond uniforme du brouillard. Dans ce cas, on manque de tout élément d'appréciation sur sa distance; nous verrons d'ailleurs plus loin une intéressante expérience de M. Stroobant, qui explique bien la petitesse exceptionnelle du soleil dans cette circonstance.

En ce qui concerne la théorie principale, celle de Malebranche, M. Houzeau la combat dans un esprit essentiellement étroit, s'attachant à montrer que la grosseur apparente d'un objet n'est pas déterminée par le nombre des objets interposés. « Dans la vaste plaine de l'Arenal, dans le sud du Texas, dit-il, plaine unie comme la mer, j'ai été frappé de la taille énorme que j'attribuais à distance aux simples touffes d'herbe, à des mottes comme des taupinières. Les pieds de yucca qui se montraient à l'horizon et qui avaient à peine la moitié de la hauteur d'un homme faisaient l'effet de véritables arbres. On sait du reste que le soleil et la lune paraissent aussi grands à l'horizon de la mer qu'à celui du paysage le plus accidenté. » Cette dernière phrase montre bien la faiblesse de l'argumentation, car l'essentiel est de savoir si l'astre paraît éloigné; or il n'est pas besoin d'une longue dissertation pour établir que l'horizon marin semble fort éloigné : le seul fait qu'aucun obstacle n'arrête le regard donne un sentiment d'immensité. Quant aux yuccas de l'Arenal, il est fort probable qu'ils n'étaient pas réellement à l'horizon, mais se projetaient sur lui : l'absence d'objets entre eux et l'horizon et la faible distance angulaire entre leurs pieds et celui-ci faisaient croire qu'ils étaient réellement à l'horizon, et, celui-ci semblant énormément distant comme celui de la mer, la grandeur apparente des arbustes en était une conséquence nécessaire.

Comme vérification de sa théorie, Malebranche signale que les astres reprennent leurs grandeurs normales, quand on les regarde à travers un verre convenablement enfumé, et Reid reproduit la même expé-

rience au moyen d'un tube qui ne permet d'apercevoir que l'astre [1]; mais M. Stroobant invoque précisément en sens contraire l'expérience du verre enfumé, et M. Houzeau dit que, si l'on cache les objets se trouvant dans la direction du soleil, le disque est encore grossi à peu près comme auparavant. Nous croyons que ces contradictions s'expliquent par certaines négligences dans l'observation, négligences contre lesquelles on est mis en garde par Malebranche lui-même; voici en effet ses propres expressions : « Je dis donc qu'avec un tel verre plus ou moins enfumé, on verra le soleil et la lune sensiblement de la même grandeur dans quelque situation qu'ils soient, pourvu que ce verre soit tout proche des yeux, et qu'il éclipse entièrement le ciel et les terres. Je dis *entièrement*. Car, pour peu qu'on entrevît le ciel et les terres, ce verre ne changerait point les apparences de grandeur du soleil [2] ». Nous pensons qu'on doit se défier notamment de l'illumination de l'atmosphère autour du soleil, illumination qui suffit à donner le sentiment d'une grande distance. Nous avons constaté, du reste, la diminution de grosseur à travers un verre enfumé; mais l'observation est assez délicate, parce qu'à chaque éclat de l'astre doit répondre un obscurcissement précis : un peu trop mince, la couche de noir de fumée laisse voir le ciel et les terres, comme dit Malebranche; un peu trop épaisse, elle ne permet plus de bien distinguer l'astre.

Nous n'avons examiné jusqu'ici que les objections élevées contre les théories classiques au moyen des expériences usuelles : M. Stroobant en produit une autre qui lui paraît constituer une réfutation définitive de la théorie de la distance apparente. Pour reconnaître cette distance, Plateau avait eu l'ingénieuse idée de se servir de la variation de l'image négative avec la distance de l'objet sur laquelle on la projette. « Choisissons, dit Plateau, à l'époque de la pleine lune, un lieu d'observation suffisamment découvert, mais où se trouve au moins un mur éclairé soit par la lune soit par des réverbères. Si le ciel est serein, tenons les yeux fixés pendant quelque temps sur l'une des taches de l'astre située vers le centre de celui-ci, puis tournons-nous rapidement vers le mur en question, pour y projeter l'image accidentelle sombre du disque lunaire. Si cette image nous paraît plus petite que l'astre, éloignons-nous davantage du mur; rapprochons-nous, au contraire, si elle nous paraît plus grande, et recommençons l'expérience jusqu'à ce que nous jugions qu'il y a égalité entre les deux diamètres. Cette égalité exige évidemment que nous rapportions l'image accidentelle à la même distance que l'astre; il ne restera donc plus alors, pour avoir la distance à laquelle nous rapportons la lune, qu'à mesurer celle qui nous sépare du mur [3] ». Plateau a obtenu ainsi 51 mètres, la lune étant assez élevée

1. Voir *Les Sens et l'Intelligence* de Bain, traduction Cazelles, p. 350 (note).
2. *Réponse à M. Régis*, à la suite des éclaircissements à la « Recherche de la Vérité. »
3. *Bulletins de l'Académie de Belgique*, année 1880, tome XLIX, p. 316.

au-dessus de l'horizon. M. Stroobant n'a pu répéter l'expérience sur la lune près de l'horizon, vu que cet astre n'a pas alors assez d'éclat pour donner naissance à une image accidentelle, mais il a opéré sur le soleil et il a trouvé ainsi une distance de 48 mètres, à peu près égale et même inférieure à celle qu'avait trouvée Plateau. D'où il conclut naturellement que nous reportons les astres à la même distance, qu'ils soient à l'horizon ou qu'ils soient au méridien [1].

L'observation est très intéressante et l'argument des plus spécieux; mais il nous semble que les chiffres obtenus constituent une évidente réfutation de ce dernier, car qui peut prétendre que le soleil ou la lune à l'horizon ou même au zénith paraît être à une distance de 50 mètres? Il conviendrait évidemment d'expliquer la contradiction entre l'apparence incontestable et le résultat de l'expérience de M. Stroobant, mais cette explication n'est pas nécessaire pour qu'on puisse affirmer que l'argument renferme un vice essentiel [2]. Les anciennes théories subsistent donc; mais elles sont loin d'expliquer les faits avec une précision telle qu'il n'y ait pas lieu d'accueillir celles que M. Stroobant propose d'y substituer; nous arrivons maintenant à l'objet principal de la présente note qui est de faire connaître ces théories et surtout les expériences sur lesquelles elles reposent.

M. Stroobant a présenté à l'Académie de Belgique deux mémoires insérés dans les bulletins des années 1884 et 1885 [3] : ils se complètent naturellement l'un l'autre, et comme certaines questions sont reprises dans le second après avoir été traitées dans le premier, nous les résumerons sans distinguer entre les deux; nous avons du reste fait déjà quelques emprunts au second.

M. Stroobant s'est demandé si une grandeur quelconque étant donnée à l'horizon, elle paraît plus petite lorsqu'on la transporte au zénith. Pour le reconnaître, il a opéré de la manière suivante : « Dans une salle complètement obscure, on produisait, près du plafond, deux étincelles électriques séparées l'une de l'autre de 20 centimètres. Au niveau de l'œil de l'observateur, on en produisait deux autres dont on pouvait augmenter ou diminuer l'intervalle à volonté, et l'on faisait mouvoir l'une d'elles jusqu'à ce que son écartement de l'autre parût le même que celui des étincelles du plafond. On avait soin que la distance de l'œil aux étincelles horizontales et zénithales fût la même et que la droite joignant les deux étincelles fût toujours normale au plan médian de l'observateur. » Ces expériences nombreuses faites au moyen de plusieurs observateurs ont donné une moyenne différant peu de 0,8, la

1. Dans la *Revue philosophique* de février 1888 (p. 164), M. Dunan indique une distance de 200 mètres, sans en donner la source.

2. Ainsi que le remarque M. Dunan, ces expériences signifient que l'état musculaire de nos yeux est tel que, si aucune association d'idées, aucun jugement plus ou moins conscient n'intervenaient, nous apercevrions l'astre à la distance trouvée. L'expérience confirme donc la perception d'une distance fondée sur autre chose que l'état de l'œil.

3. Tomes VIII, p. 719, et X, p. 315.

distance des étincelles zénithales étant prise pour unité; les moyennes relatives à chaque observateur ne sont, d'ailleurs, guère sorties des limites 0,75 et 0,85.

Une méthode analogue a été appliquée aux étoiles : à cet effet on considérait deux étoiles voisines près de l'horizon, puis on cherchait vers le zénith deux étoiles paraissant également distantes; en comparant ensuite leurs distances angulaires réelles, on est arrivé à des résultats voisins de 0,8, comme avec la première méthode. Nous ajouterons que, dans les deux cas, les résultats ne sont pas influencés par la position du corps de l'observateur : les distances au zénith restent aussi petites quand, celui-ci étant couché, la tête conserve, par rapport au corps, la même position que dans l'observation à l'horizon. M. Stroobant a d'ailleurs complété ses observations en en faisant à des hauteurs variées au-dessus de l'horizon : nulle ou à peu près jusqu'à 15°, la réduction de grandeur apparente devient plus rapide à partir d'un angle de 45° environ.

Ces observations, qu'il serait intéressant de voir refaire au laboratoire de M. Wundt, établissent que l'agrandissement des astres près de l'horizon est dû en partie à un phénomène d'ordre physiologique, que M. Stroobant constate sans l'expliquer, mais qui nous paraît pouvoir provenir d'une diminution dans la distance entre le cristallin et la rétine sous l'influence de la pesanteur, explication qu'on pourrait vérifier par l'estimation d'une grandeur placée au-dessous de l'observateur, de façon à provoquer un éloignement du cristallin. Comme l'agrandissement linéaire des astres approche, d'après M. Stroobant, du rapport de 2 à 1, ce qui était le chiffre admis par Malebranche, il reste à trouver autre chose, d'autant plus que M. Stroobant a constaté que si, au moyen d'un miroir à 45°, on projette au zénith l'image de la lune à l'horizon, elle paraît encore, malgré la diminution qu'elle éprouve, plus grande que quand on la voit directement dans une position élevée. M. Stroobant croit trouver l'explication de cette réduction complémentaire dans l'expérience suivante. Il dirige vers l'œil de l'observateur qui regarde la lune les rayons d'une lanterne sourde, de manière à faire contracter la pupille, et il obtient ainsi une réduction du diamètre apparent de 0,7 environ, qui, combinée avec la réduction due à la position zénithale, donne une réduction totale de $0,8 \times 0,7$ ou de 0,56, conforme à l'observation. Cette explication repose donc sur le faible éclat de la lune à l'horizon; quant au soleil, qui y conserve généralement un éclat assez vif, il ne serait soumis à cette seconde cause d'agrandissement que dans les cas où sa lumière serait exceptionnellement éteinte, ce qui est bien conforme à l'observation, dit M. Stroobant. Dans son second mémoire, il constate qu'il a éprouvé plusieurs échecs en voulant reproduire l'expérience en question, mais il ajoute qu'il a réussi en substituant à la lune un cercle très peu lumineux, dans une chambre obscure; à deux mètres de l'œil se trouvait une flamme dont l'éclat était celui d'une bougie et qui était cachée par un écran mobile : tous

les expérimentateurs ont déclaré que le cercle semblait se contracter quand on retirait l'écran.

Nous devons dire que cette expérience ne nous paraît rien expliquer, car elle renverse à peu près les conditions naturelles : l'irradiation faisant paraître un objet lumineux plus grand qu'un objet égal plus obscur, il est tout simple qu'elle soit réduite par l'illumination de la rétine au moyen d'une autre source lumineuse. Ce que M. Stroobant eût dû faire, c'eût été de faire varier l'intensité lumineuse de son cercle en changeant le nombre des papiers huilés interposés, et alors il eût sans doute constaté que le cercle plus lumineux semblait plus grand, de même que, quand on observe la lumière cendrée de la lune, le croissant lumineux semble appartenir à un cercle de plus grand diamètre [1]. Il est vrai qu'il a fait une expérience plus ou moins analogue en apparence, comparant au cercle à demi obscur un autre cercle au travers duquel on voyait une flamme, et ce dernier paraissait plus petit, pourvu qu'on interceptât toute lumière de la flamme au moment où l'on regardait le cercle peu lumineux. Cette expérience n'est point probante, car, d'une part, la vue directe de la flamme était de nature à réduire l'irradiation du cercle à travers lequel on l'apercevait, et, d'autre part, on favorisait au contraire l'irradiation de l'autre cercle par la suppression de toute autre lumière quand on le regardait. Peut-être nous trompons-nous quand nous croyons qu'une flamme était vue directement à travers l'un des cercles, car le texte n'est pas très clair; dans ce cas, l'expérience aurait eu de la valeur, mais, en la répétant, il faudrait bien examiner si, avec l'éclairage le plus vif, on ne se rend pas compte de la distance du cercle, par suite d'une légère illumination des objets environnants, tandis que la position du cercle peu lumineux resterait indécise : il est fort possible que la question de la distance apparente, qu'il s'agissait précisément d'éliminer, s'introduise subrepticement dans ces expériences.

La discussion qui précède était écrite, quand l'éclipse totale du 28 janvier dernier nous a donné l'occasion de contrôler la valeur de l'argumentation de M. Stroobant; si celle-ci est juste, le disque rougeâtre de la lune devait sembler grossi; or il n'en était rien assurément, et nous pouvons même ajouter qu'une personne sans idée préconçue nous a fait *spontanément* la remarque que la lune paraissait très petite, ce qui est bien d'accord avec nos prévisions et tend à montrer que la théorie de Berkeley n'est pas fondée.

En résumé, les objections de MM. Houzeau et Stroobant contre la théorie de la distance apparente ne nous paraissent pas convaincantes; mais les observations du dernier sur l'influence de la position de la tête relativement à l'estimation des grandeurs semblent bien établir que cette

1. En observant le soleil à travers un brouillard léger, nous avons vu son disque diminuer sensiblement, le brouillard venant à s'épaissir. Il est fort possible, d'ailleurs, que dans d'autres circonstances on observe un effet inverse, en raison des questions de distance apparente.

position entre pour environ 0,25 dans le grossissement du diamètre apparent des astres à l'horizon [1]. Quant aux expériences relatives à l'influence de l'intensité lumineuse, elles ont été conduites de façon à ne rien prouver; nous remarquerons seulement qu'elles concourent à expliquer la petitesse extrême du soleil vu à travers un brouillard dense mais peu épais, puisqu'alors la lumière diffuse est vive, tandis que l'éclat propre du soleil est très faible. Quoi qu'il en soit, on se trouve en présence d'expériences intéressantes et qui ont rajeuni la question du grossissement des astres près de l'horizon.

GEORGES LECHALAS.

1. Nous disons 0,25 et non 0,2, car une longueur égale à 8 a paru être égale à 10 : l'accroissement est donc bien de 0,25.

FRAGMENTS DE LETTRES INÉDITES

RELATIVES A LA PHILOSOPHIE DE KANT (1794-1810)

On croit généralement que la philosophie de Kant n'a pas été introduite en France du vivant de son auteur, mort octogénaire en 1804, et l'on cherche à expliquer ce fait, en disant que la marche foudroyante de la Révolution française ne permettait pas à nos pères de songer aux spéculations de la métaphysique. Aussi n'est-ce pas sans quelque surprise que j'ai trouvé, dans les papiers du conventionnel Grégoire, des lettres dans lesquelles il est parlé du *kantianisme* et de la *Critique de la raison pure*. Il est vrai que ces lettres sont datées de Strasbourg, et que leurs auteurs avaient enseigné la philosophie à l'université de cette ville; mais on pourra se convaincre que le système de Kant, signalé par l'Alsacien Müller, excita la curiosité de Grégoire, puis celle de Sieyès, et bientôt sans doute celle de l'Institut, dont Grégoire et Sieyès faisaient partie.

Des quatre fragments qu'on va lire, deux sont du professeur Müller, mort au commencement de 1795, au moment même où, sur le conseil de Grégoire, il préparait un exposé du système de Kant; les deux autres sont du célèbre théologien Blessig (1747-1816). C'est à Müller que revient l'honneur d'avoir initié ses compatriotes à la connaissance du système de Kant, et cela en Vendémiaire an III, six semaines après la chute de Robespierre, et alors que Blessig était encore incarcéré comme suspect de fédéralisme [1].

Je n'ai pas à rechercher si les jugements portés sur Kant par Müller et par Blessig sont bien exacts, c'est l'affaire des spécialistes; qu'il me suffise d'établir, par la simple publication de ces fragments inédits, le moment précis où le système de Kant a pénétré en France, dix ans avant la mort du philosophe de Kœnigsberg, qui a pu le savoir et jouir ainsi de toute sa gloire. A. GAZIER.

Strasbourg, ce 6 vendémiaire an III de la Rép. [27 septembre 1794].

...Nos réformateurs à la Robespierre ont voulu proscrire tout à coup la langue allemande de notre ville; ils ont cru que l'usage de cette langue doit rendre suspect d'intelligence avec les ennemis; ils ont affecté de couvrir cette langue de mépris, comme si elle était essen-

1. Cette lettre du 6 Vendémiaire est assez longue (huit pages in-4°); elle est fort belle à tous les points de vue et mériterait d'être publiée; il en est de même de quelques autres lettres de Blessig, Saltzmann, Petersen, Graf, Oberlin, Maeder, Pfeffel et autres protestants du Haut et du Bas-Rhin, admirateurs et amis de l'évêque Grégoire.

tiellement impropre à exprimer une saine politique et à faire parler dignement la philosophie. Je serais mortifié s'il m'était défendu d'augurer que les Français ne dédaigneront pas, après la paix, les communications littéraires avec une nation qui compte des philosophes originaux. La philosophie de Kant est encore inconnue en France, et elle mérite d'y être transplantée. Mais je brise là ; il y aurait matière à une longue épître si je voulais verser dans votre sein tous mes vœux et toutes mes doléances relatives à l'enseignement d'une saine philosophie spéculative... MÜLLER.

Strasbourg, le 22 frimaire an III de la Rép. [12 octobre 1794].

...Pour assurer aux progrès des lumières leur influence salutaire sur les principes et sur les ressorts de la morale et d'une saine religiosité, il nous faut une philosophie spéculative établie sur des bases qui tiennent contre les prestiges de l'athéisme, du matérialisme, du scepticisme, qui détruise le règne du Système de la Nature et de tous les systèmes qui tendent à avilir la nature humaine et à égarer les idées sur sa destination. Il nous faut une philosophie morale proprement dite, une ascétique philosophique, un droit naturel et un droit des gens où la vraie démarcation de ces différentes parties soit précisée, où le principe général de toute perfection morale soit mis en évidence et suivi méthodiquement dans toute la fécondité de ses conséquences.

C'est dans l'une et dans l'autre de ces parties que Kant a fait une réforme importante. Ce sont les doutes sceptiques que Hume a élevés contre la réalité de notre connaissance de la substance, de la cause, et de la nécessité de l'existence d'un être suprême qui ont provoqué et aiguisé la subtilité métaphysique du philosophe de Kœnigsberg. Il a déclaré tout court aux métaphysiciens de son temps que tous ils n'avaient fait, de même que leurs prédécesseurs et maîtres, que de l'eau claire ; que leur ouvrage était à recommencer sur nouveaux frais ; que le défaut radical de toutes les métaphysiques qui ont eu quelque vogue jusqu'ici, consistait en ce qu'elles n'ont pas su discerner les bornes et la véritable nature des fonctions de la faculté de connaître intuitivement par le *sens intérieur et extérieur*, par l'*entendement*, et les fonctions de la *raison pure* à laquelle il assigne sa sphère d'activité unique dans la formation des *idées* proprement dites.

Le premier ouvrage où il a donné les linéaments préformants de sa nouvelle théorie était une dissertation latine de quelques feuilles seulement, publiée en 1770, et qui n'a pas fait grande sensation. Il n'a donc reparu sur le théâtre philosophique qu'en 1781, où il a publié un assez volumineux livre en un volume in-8°, sous le titre *Critique de la raison pure*. Mais ce ne fut que deux ans après que ses adhérents et ses adversaires ont commencé à se mouvoir avec vigueur. Comme dans la première couvée de son nouveau système il n'a pas assez su éviter des défauts de clarté, il a donné en 1783 ses *Prolegomena pour toute future métaphysique*, où il s'est appliqué à lever des malenten-

dus et à présenter les principaux résultats de sa philosophie sur la réalité de nos connaissances. Depuis ce temps jusqu'à nos jours, les écrits pour ou contre le kantianisme se sont prodigieusement accrus. Mais l'homme qui s'est le plus illustré parmi ses défenseurs est Reinhold, jeune professeur à l'université d'Iéna en Saxe, qui nous a donné une *Théorie de la force représentative de l'âme*, où, avec une méthode stricte, il éclaircit la démarcation que fait Kant des sources de nos connaissances, et où il donne des développements qui prouvent irréfragablement les vraies bornes de la certitude qu'il nous est possible d'avoir que les objets de nos perceptions, notions et idées, ont une existence réelle hors de notre esprit. Le même a donné deux volumes de *Lettres sur la philosophie de Kant*, où, d'une manière plus lumineuse et dans un style plus populaire, il fait voir quels appuis immuables cette philosophie prête aux dogmes de l'existence et des attributs de Dieu et de l'immortalié de l'âme, et aux vrais fondements de la morale. Pour le dire en passant, je désirerais qu'on pût attirer cet homme à Strasbourg; il s'est très bien prononcé sur la Révolution française dans ces mêmes Lettres.

Tu désirais dans ta lettre, cher ami, que Bl[essig] ou moi nous nous essayassions sur une esquisse de ce système critique. Eh bien, *jacta esto alea!* Mon ami Bl. m'a encouragé d'entreprendre cette besogne. Dans quelque temps d'ici, je t'en enverrai un échantillon. Tu jugeras si, de la manière dont les têtes sont montées aujourd'hui en France, une pareille spéculation pourra attirer des lecteurs. Je sens qu'il faudra commencer par exciter l'appétit des philosophes sobres par les résultats.

Je t'embrasse de tout mon cœur.

MÜLLER.

Strasbourg, ce 27 germinal an IV (avril 1796).

Mon digne et respectable ami,

...Je vois par les papiers publics que l'abbé Sieyès poursuit, à l'égard de la philosophie de Kant, le même projet que vous aviez autrefois entamé. Je ne puis que lui souhaiter un heureux succès; mais, pour qu'il soit effectivement heureux, je me crois obligé par conscience de vous soumettre une réflexion. La philosophie de Kant, qui, avec une sagacité admirable et une terminologie assez entortillée, fait la critique et passe en revue les systèmes philosophiques, que jusqu'ici on a cru pouvoir déduire des principes de la *raison pure* (a priori), montre les illusions fréquentes nées du mélange des principes et de l'expérience. Selon lui, la raison pure est incapable de nous fournir une démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme; il se rejette sur une foi ou une conviction intérieure fondée sur la *loi morale*.

Le respect pour ces vérités éternelles peut-être ne perd rien du tout, si l'on saisit le raisonnement de Kant dans son *ensemble* et dans son *langage particulier;* mais sans ces deux conditions essentielles, je

crains qu'il n'arrive en France (et en France bien plus encore que partout ailleurs) ce qui, lors de son apparition, est arrivé en Allemagne, qu'un grand nombre de têtes faibles et légères n'ont cru trouver en Kant que le patriarche du scepticisme, et même de l'athéisme. Il faudrait donc, à mon avis, mettre à la tête de l'ouvrage une introduction bien serrée pour les principes, et bien intelligible pour la partie du style; et je pense que l'on ferait bien d'ajouter à la fin un précis de l'ouvrage que Kant a donné, il y a deux ans, sur la religion chrétienne...

BLESSIG.

Strasbourg, 27 juin 1810.

...La nouvelle philosophie du criticisme allemand, ou les écoles de Kant, Fichte et Schelling nous ont régalé d'un mysticisme enté sur l'idéalisme tellement sublimé, spiritualisé, alambiqué qu'il ne reste à la fin, de l'idée fondamentale et consolante du Dieu vivant, que la notion vague et abstraite d'un ordre moral qui s'observe dans le gounement du monde; notion qui, d'après le dire de ces messieurs, ne résulte que des lois relatives de nos pensées humaines. Cet ordre moral les conduit à l'adoration d'un tout illimité, seule base de la réalité, tandis que tout ce qui est visible n'est que le reflet et le produit de l'activité intérieure de notre esprit. En un mot, c'est le panthéisme tout pur.

D'autres philosophes de la même école, disciples de Kant, qui n'adoptait pourtant pas le chaos de ce mysticisme impur, mettent, en frisant le stoïcisme, la vertu si haut que, pour en mériter le nom, il faut ne point consulter, ni même fixer au bout de la carrière le désir de la félicité, ni aucun désir quelconque, tel que celui de la bienveillance, de la piété filiale, mais n'envisager uniquement que le devoir et l'impératif catégorique, c'est-à-dire la loi morale, la voix de la conscience. Ce système présente quelque chose de bien respectable, mais n'en est pas moins fautif, parce qu'au lieu de subordonner les penchants, comme cela se doit, il les extirpe, désavoue l'ensemble des causes et des motifs qui, d'après la volonté et les secours que la bonté de Dieu nous envoie, doivent concourir à nous soutenir dans la voie du bien. Ces idées se sont introduites dans plusieurs systèmes de théologie moderne, d'abord chez les protestants, et puis en plusieurs universités et monastères catholiques, surtout de bénédictins. Voici donc encore de nouvelles sectes philosophiques et religieuses. J'ai essayé d'en tracer les premiers éléments dans une lettre pastorale dont je vous prie, mon vénérable ami, de vouloir bien agréer un exemplaire. Ce court mandement vous prouvera du moins cet esprit de paix et de concorde que je tâche d'inspirer et d'entretenir parmi mes confrères protestants...

BLESSIG.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Chaignet. HISTOIRE DE LA PSYCHOLOGIE DES GRECS. Paris, Hachette, 1887 (XXII-426).

Le savant Recteur de l'Académie de Poitiers poursuit le cours de ses études sur la philosophie grecque. Après ses ouvrages sur la psychologie de Platon, la vie de Socrate, la vie et les écrits de Platon, Pythagore et la philosophie pythagoricienne, après son essai sur la psychologie d'Aristote, voici un nouveau volume sur la psychologie des Grecs. Ce volume contient deux parties distinctes : la première expose la psychologie des philosophes qui ont précédé Aristote; la seconde commence l'histoire des théories psychologiques de ceux qui l'ont suivi. « Par l'influence considérable qu'elle a exercée et qui est loin d'être épuisée, la psychologie d'Aristote a dû être l'objet d'un ouvrage spécial qui peut être considéré, nous dit l'auteur, comme le centre autour duquel s'ordonnent les deux parties de celui que je publie aujourd'hui, et le point de départ de ceux qui le compléteront, si le temps et mes forces me permettent de continuer cet effort [1]. »

A voir la liste de ses ouvrages, il semble que M. Chaignet les a entrepris au gré des circonstances plutôt que d'après un plan d'ensemble, et il en résulte qu'il faudrait, pour en retirer le plus grand profit, les prendre, les laisser et les reprendre, suivant que l'exigerait l'ordre des temps et des idées. On commencerait par les premiers chapitres du livre qui vient de paraître; on prendrait ensuite son étude sur Pythagore et la philosophie pythagoricienne, on reviendrait à la psychologie des Grecs, pour la laisser encore quand on en serait aux chapitres qui traitent de Socrate et de Platon, puisqu'il a consacré des volumes spéciaux à ces deux philosophes. On lirait ensuite l'essai sur la psychologie d'Aristote, et l'on terminerait, provisoirement du moins, cette étude de la philosophie ancienne par les derniers chapitres de la psychologie des Grecs. C'est là, sans doute, une critique excessive, car ces divers ouvrages se suffisent, en somme; mais on ne peut s'empêcher de regretter que ces recherches si consciencieuses et toute cette érudition n'aient pas servi à fonder une œuvre mieux ordonnée. L'auteur

1. Préf., p. XXI.

s'est laissé donner plusieurs tâches; il eût mieux valu pour lui et pour nous qu'il s'en fût proposé une à lui-même dès le début.

A le considérer tel qu'il est, et sans s'inquiéter de ses relations avec ceux qui l'ont précédé, le dernier livre de M. Chaignet, quelle que soit la valeur des parties dont il est formé, surprendra peut-être par la simplicité de sa composition. On se demandera si cette manière d'observer exactement [1] l'ordre des temps, et de donner ainsi une trentaine de monographies sans lien bien marqué et non sans répétitions, est la meilleure pour rendre très sensible le progrès ou le mouvement des idées pendant la période qui s'étend depuis les premiers poètes grecs jusqu'à Dicéarque et Straton. On soupçonnera que ce sont plutôt des matériaux préparés pour une histoire que l'histoire elle-même, des notes patiemment réunies, et rédigées avec plus de soin certainement qu'on n'a coutume de le faire, mais dont l'auteur n'a pas pris le temps de composer l'organisme vivant d'un livre. C'est une série d'articles juxtaposés, dira-t-on, ce n'est pas un tout achevé; cette suite s'arrête à une date arbitrairement choisie, sans conclusion (ce n'est, il est vrai, qu'un premier volume), et l'appendice, avec son histoire externe de l'école d'Aristote, son tableau des scolarques péripatéticiens, sa liste alphabétique raisonnée des péripatéticiens, est comme un surplus de notes, mal séparé, par son contenu, du reste de l'ouvrage; ici et là, ce sont toujours en effet des documents plus ou moins étendus, nulle part on ne trouve la mise en œuvre que l'on pourrait souhaiter.

Est-ce à dire que cette mise en œuvre supposerait une doctrine personnelle et que M. Chaignet n'a pas de théorie propre? Il est d'avis, sans doute, qu'un historien fidèle de la philosophie doit se borner à exposer, comme il les comprend, les opinions d'autrui, et craindre même de les fausser s'il y mêlait les siennes ou les jugeait d'un point de vue particulier; il sait bien qu'il serait plus agréable de se livrer à des spéculations sur les problèmes de la psychologie, d'essayer, après tant d'autres, de les résoudre pour son propre compte; mais il n'en a pas moins son but en se bornant à l'histoire. Sa préface et certaines remarques, semées au bas des pages, le découvrent mieux que son livre lui-même. Il estime que, « sans avoir la prétention d'égaler en importance et en dignité les conceptions psychologiques systématiques et originales, l'histoire de la psychologie, dans sa sphère modeste et dans une mesure restreinte, mais encore appréciable, peut rendre d'utiles services à la science et des services qu'elle seule peut lui rendre [2] ». Son ambition est d'écrire cette histoire et d'être utile en l'écrivant; seulement il a sur l'utilité dont il s'agit des idées spéciales.

De nos jours, les questions psychologiques ont provoqué une curio-

1. Cet ordre n'est violé qu'une fois, en faveur d'Hippon, que M. Chaignet rapproche avec raison des philosophes ioniens.

2. Préf., p. IV.

sité de plus en plus passionnée. La psychologie est même devenue, pour ainsi dire, toute la philosophie d'une école qui l'a rigoureusement séparée de la métaphysique, et l'a si bien associée, en revanche, à la physiologie qu'elle risque de l'y perdre, comme les pythagoriciens et les successeurs immédiats de Platon l'avaient fait s'évanouir autrefois dans les mathématiques. Le but réel de M. Chaignet, en publiant son livre, a été de réagir contre cette tendance, de faire voir que la psychologie ne peut pas être impunément séparée de la métaphysique, et de montrer aussi que beaucoup d'idées, qui paraissent nouvelles et hardies dans leur nouveauté, sont vieilles déjà d'un grand nombre de siècles, que « les morts mènent les vivants ». — « Ce n'est pas sans émotions, dit-il, qu'on mesure la part que les pensées de tous les hommes et de tous les temps, ξυνὸς λόγος, prennent dans la pensée individuelle des génies les plus puissants [1]. » L'histoire de la psychologie accomplit ainsi une œuvre utile et même nécessaire au progrès et à l'intelligence de la science, et, dans les circonstances actuelles, c'est et ce doit être une œuvre de réaction.

Je ne sais si les psychologues contemporains seront fort touchés des avis que M. Chaignet veut leur donner, d'une manière d'ailleurs fort discrète, par la bouche des anciens philosophes, ou très émus de voir que leurs idées sont quelquefois renouvelées des Grecs. Ils pourraient, à supposer qu'ils attachent quelque prix à de si vieilles doctrines, demander d'abord si elles ont été bien comprises, et, d'autre part, la ressemblance qu'on signale entre telle ou telle proposition antique et leurs affirmations modernes, ils auraient bien raison de la regarder comme purement extérieure : ce n'est pas la même chose, en effet, diraient-ils, de rencontrer une hypothèse par hasard et de la former suivant les règles d'une méthode positive. Comme tous les livres de philosophie, celui-ci convertira seulement ceux qui veulent être convertis. Mais à le prendre en lui-même, son originalité est de chercher à prouver que la psychologie a présidé réellement, dès l'origine, à toutes les conceptions philosophiques.

La tâche est assez malaisée, au premier abord, pour l'ensemble des philosophes qui précèdent Socrate. C'est un lieu commun de l'histoire de la philosophie de dire que, le premier, Socrate s'appliqua à l'étude de l'homme, et la psychologie, M. Chaignet le sait mieux que personne, ne fut vraiment organisée que par Aristote. Mais il croit que la philosophie, pour les premiers philosophes grecs, et même pour les premiers poètes, fut déjà ce qu'elle est, à son avis, par essence, l'union de la psychologie et de la métaphysique; il se sépare sur ce point d'un penseur dont il fait cependant le plus grand cas, de Herbart, qui admettait l'antériorité chronologique de la métaphysique. Il soutient, au contraire, qu'une conscience plus ou moins obscure de certaines vérités psychologiques a guidé les premières recherches des physiciens

1. Préf., p. x.

d'Ionie eux-mêmes, et leur a suggéré, autant que l'expérience, leurs conjectures cosmologiques. Ainsi Thalès conçoit déjà les choses comme des forces vivantes et actives, « d'après l'analogie de l'âme humaine, fidèle en cela à cette psychologie instinctive et sensée que nous avons déjà aperçue percer sous les mythes des poèmes grecs [1]. » Avec le temps, cette influence devient, par degrés, de plus en plus distincte, bien que ces philosophes anté-socratiques soient encore des psychologues, pour ainsi dire, sans le savoir. Héraclite déclare qu'il faut laisser là les livres, pour s'interroger, s'écouter, s'observer soi-même, et c'est en suivant cette méthode qu'il prétend découvrir la véritable nature des choses. Pythagore, à travers les obscurités de sa doctrine, parle clairement d'une âme du tout, ἡ τοῦ παντὸς ψυχή, par laquelle le monde vit, respire, est un et éternel, et la philosophie de Parménide, pour ne citer ici que les noms les plus importants, semblent bien être une véritable philosophie de l'esprit.

C'en est assez déjà pour montrer l'intérêt du nouveau travail de M. Chaignet, et prouver, en particulier, qu'il ne fait pas double emploi avec l'histoire de la philosophie des Grecs d'Edouard Zeller. Il conduit, en effet, à de tout autres résultats. Son chapitre sur la psychologie, autant dire la philosophie de Parménide, est un des plus propres, précisément, à faire ressortir cette diversité. On sait les conclusions surprenantes auxquelles aboutit Zeller, et il faut convenir que les commentaires de Platon et d'Aristote surtout ont servi à obscurcir, bien loin de l'éclaircir, la doctrine du véritable chef de l'éléatisme. M. Chaignet est plus frappé de certains vers de ce philosophe-poète que de toutes les explications qu'on en a données. Il les trouve assez significatifs, assez clairs par eux-mêmes pour pouvoir se passer de commentaires et il y trouve la confirmation de sa thèse, la preuve que la psychologie a conduit, même à leur insu quelquefois, les tâtonnements de tous les philosophes de la Grèce, et surtout des plus illustres.

Il prend aussi grand soin de signaler, et non sans quelque malice, les rapprochements que suggère l'étude de ces premiers essais de la pensée humaine. Les Darwin, les Spencer y trouvent leurs devanciers. S'agit-il d'Anaximandre ? « Nous rencontrons ici, dit-il, à l'origine de la spéculation philosophique, le germe de la théorie de Darwin sur l'évolution et l'origine des espèces animales, et même sur la lutte pour l'existence. » Démocrite lui paraît avoir conçu tout à fait la même hypothèse que M. Herbert Spencer, à savoir que les organes naissent de la fonction et que la fonction naît d'une action extérieure et mécanique. Enfin l'un des derniers philosophes dont il s'occupe dans ce volume, Straton, un successeur d'Aristote, lui paraît avoir devancé, touchant la nature de l'âme, l'idéalité du temps et le vide de la notion de substance, certaines écoles contemporaines : « Dans tous ces traits, dit-il, il sera facile d'en reconnaître plusieurs que des écoles célèbres

1. P. 19.

vantent orgueilleusement comme caractéristiques de leurs systèmes psychologiques, et qui n'ont pas, du moins, parmi tous leurs mérites, le mérite de l'originalité. » Est-il nécessaire de répondre que ces rencontres ne diminuent en rien l'originalité des théories modernes? Elles prouveraient seulement qu'il y a comme un fonds commun dans lequel l'esprit humain est fatalement renfermé et dont il a depuis longtemps reconnu les limites. Mais y refaire certaines découvertes, c'est les faire en réalité, avec cette différence toutefois qu'elles ne seront plus à faire désormais, selon toute apparence.

Le nouveau livre de M. Chaignet, au point de vue des renseignements qu'il peut ainsi fournir sur la philosophie ancienne, est donc un livre véritablement utile à ceux qui s'intéressent encore à ces études. La doctrine de l'auteur, touchant l'union indissoluble de la psychologie et de la métaphysique, mérite, je crois, une entière approbation. Mais je voudrais que l'auteur eût mis plus franchement en évidence cette doctrine par la composition même de son travail et ne se fût pas contenté de l'exposer dans sa préface. Il aurait été alors impossible de supposer qu'elle ne lui est venue à l'esprit qu'après coup.

A. Penjon.

Daniel Greenleaf Thompson. The Problem of Evil, an Introduction to the Practical Sciences. Londres, Longmans, 1887.

L'auteur, déjà connu avantageusement par un ouvrage intitulé : *Système de psychologie*, ne se propose pas de traiter le problème du mal dans toute sa généralité. Il écarte, comme inaccessible à l'investigation scientifique, le côté théologique et métaphysique de la question. Il se contente de rechercher les causes du mal social et les moyens de le guérir.

Le mal social se ramène pour lui au mal moral, et celui-ci se confond, en dernière analyse, avec le mal naturel. En effet, le mal, c'est ce qui cause de la peine ; or, le mal moral sous toutes ses formes, mensonge, injustice, cruauté, etc., a toujours pour résultat ultime de causer une peine à autrui.

Or, la loi morale ne peut être autre, selon l'auteur, que l'obligation pour chacun de contribuer, selon ses forces, au plus grand bonheur du plus grand nombre. M. Thomson est nettement utilitaire. Il discute (ch. IX) la doctrine opposée à l'utilitarisme, celle qui propose à l'homme, comme souverain bien et but suprême de sa volonté, la perfection. Cette doctrine, dont il trouve une remarquable exposition dans les *Prolegomena of Ethics*, du professeur Green, lui paraît revenir, malgré elle, au principe de l'utilitarisme, car une volonté parfaitement bonne ne peut vouloir que le plus grand bonheur du plus grand nombre. — Nous ne sommes pas convaincu, malgré les efforts de M. Thompson, que l'utilitarisme puisse rendre compte du caractère obligatoire de la loi morale : il ne nous paraît pas que l'idée du bon-

heur fournisse une règle absolue de conduite. Mais c'est un débat qui nous semble épuisé aujourd'hui, et dans lequel nous ne croyons pas devoir entrer ici.

Quoi qu'il en soit, l'observation du principe suprême de la morale utilitaire est pour M. Thompson le seul moyen efficace pour éliminer le mal de la société. Restreindre les impulsions égoïstes, fortifier l'altruisme, voilà le remède qu'il propose. Tout son livre n'est que le développement de cette thèse. On n'en saurait contester la vérité; mais on se demandera peut-être si elle est bien originale. L'originalité, cependant, se retrouve dans les détails. M. Thompson insiste avec force sur l'inutilité des moyens législatifs, de l'action gouvernementale, pour développer l'altruisme. Il croit, et il établit, que le bonheur de la société exige la plus large expansion de la liberté individuelle. Il combat, avec une dialectique serrée et lumineuse, l'utopie socialiste (ch. XXI).

Les quatre principaux moyens de réduire le mal au minimum sont, d'après notre auteur :

1° *La conquête et l'asservissement des forces de la nature.* C'est l'affaire de l'industrie, des arts mécaniques, de la physiologie, de la médecine. M. Thompson s'étonne que celle-ci n'ait pas fait plus de progrès. Il n'admet pas la thèse qu'un de ses compatriotes, M. Kirk, de New-York, a développée dans un ouvrage récent, « La possibilité de ne pas mourir ». Mais il croit qu'on pourrait notablement prolonger la durée moyenne de la vie. — C'était le rêve de Descartes. Il n'a rien d'irréalisable.

2° *La sécurité et la justice.* C'est l'objet du gouvernement qui fera tout le bien dont il est capable s'il empêche chacun de faire tort à autrui. M. Thompson est individualiste et repousse toute ingérence de l'État qui ne se borne pas à assurer l'ordre, et à prévenir ou réprimer la fraude et la violence.

3° *L'effort altruiste.* Maintenir la justice est chose négative; il faut de plus agir par la philanthropie, individuelle ou collective, pour améliorer la condition humaine. Tous les moyens doivent être employés pour encourager cette disposition.

4° *Le développement du caractère individuel par l'éducation.* Il importe au bonheur public que chacun soit dressé à se surveiller lui-même, à se gouverner. Pour cela, l'égoïsme doit être réprimé, et un « idéal de vie altruiste doit être formé qui inspire et règle la conduite ». Ce sera l'œuvre de la famille, de l'école, de la prédication.

L'intérêt bien entendu conduit d'ailleurs l'individu à l'altruisme. S'il lui est utile que les autres se laissent guider par l'amour du prochain, s'il cherche, pour son propre bonheur, à fortifier chez autrui les penchants altruistes, il faut réciproquement qu'il ait tout au moins l'air de ne pas obéir lui-même uniquement aux calculs de l'égoïsme. Mais comment fera-t-il longtemps illusion sur ses propres sentiments? Comment, égoïste au fond de l'âme, pourra-t-il tromper les autres par la

comédie du désintéressement? D'où la nécessité que son *altruisme* soit sincère et se manifeste par des actes.

M. Thompson conseille donc aux riches d'avoir le cœur largement ouvert aux souffrances des pauvres, d'assurer leur subsistance, d'atténuer autant que possible les inégalités sociales. Il n'est pas éloigné de penser que la loi aurait le droit d'intervenir, et de fixer une limite à l'accumulation excessive de la richesse en un petit nombre de mains. (Nous ne voyons pas bien comment cette mesure pourrait se concilier avec le respect du principe de la propriété; car on suppose que la richesse ainsi acquise n'est due qu'à des moyens honnêtes.) Il estime que la plus grande part du mal en ce monde vient de la pauvreté, qui provoque la haine et pousse, par le désespoir, les déshérités à l'assaut de l'ordre social. Ce ne sont pas là, sans doute, des idées bien neuves, et il est certain que, si tous les hommes s'aimaient sincèrement les uns les autres, une des plus abondantes sources du mal sur la terre serait tarie. Mais on saura gré à M. Thompson d'avoir donné un accent personnel à cette vieille vérité et, sans partager toutes ses opinions, on éprouvera une sympathie profonde pour l'inspiration généreuse qui circule à travers son œuvre. L. C.

A. Ott. Le problème du mal, in-8°. Paris, Fischbacher, 1888.

L'ouvrage important dont nous allons rendre compte est à peu près la contre-partie du précédent. M. Ott se place principalement au point de vue métaphysique, et c'est dans l'analyse de la nature divine qu'il cherche la solution du problème.

L'auteur établit fort bien, dans l'introduction, que « le problème du mal est propre à la philosophie religieuse et spiritualiste, aux doctrines qui reconnaissent l'existence d'un Dieu personnel et du libre arbitre humain. Pour les écoles positivistes et matérialistes de notre temps, un tel problème ne saurait se poser. Leur conception même du monde en implique l'exclusion formelle ».

Le pessimisme contemporain lui paraît la conséquence du positivisme et du matérialisme. « Quand on fait abstraction, en effet, des satisfactions morales, quand on ne voit le bien et le mal que dans le plaisir et la douleur, ne semble-t-il pas évident, sans qu'il soit besoin de faire longuement la balance des jouissances et des peines départies à chacun, que le plaisir est toujours si précaire et si fugitif dans ce bas monde, et la douleur si constante et si universelle, que l'immense majorité des hommes n'a guère à se louer de sa part de jouissances? Si Dieu n'est qu'un vain mot, si tout finit pour nous avec la mort, si tout espoir d'une existence meilleure est illusion, on se demande si la vie vaut la peine d'être vécue. On parle de progrès, on prévoit une amélioration constante du sort des hommes, une adaptation parfaite des facultés humaines aux conditions du monde extérieur. Mais en quoi ces espérances lointaines et peut-être fallacieuses peuvent-elles com-

penser les maux présents, et, si même elles se réalisent, les bienfaits qu'elles promettent dureront-ils plus d'un instant? Car est-il rien de stable en ce monde, si ce n'est l'équilibre final, c'est-à-dire l'immobilité absolue, à laquelle tout doit aboutir, et n'est-ce pas à la nature brute qu'appartient l'éternité? »

Le mal est ainsi, pour le pessimisme comme pour le matérialisme, un fait inexplicable autant que nécessaire; bien plus, il est le fait principal, presque unique, celui d'où tout part et où tout revient.

Dans l'hypothèse de la création des êtres sensibles, surtout des êtres libres, par un Dieu personnel, infiniment puissant et bon, on peut se demander au contraire comment la peine et la douleur ont pu faire partie du plan providentiel; pourquoi les êtres créés ne jouissent pas tous d'une félicité parfaite et comment « un seul instant de souffrance du moindre de ces êtres est compatible avec la perfection infinie de Dieu ».

Le problème est donc nettement posé : « Rechercher comment l'existence du mal peut se concilier avec la sagesse et la bonté du Créateur. »

De là trois parties de l'ouvrage : la première a pour objet de rechercher ce qui aux yeux de l'homme constitue le bien et le mal; la seconde comprend l'étude des attributs divins directement intéressés dans le problème, l'examen de l'idée que nous devons nous faire de l'intelligence, de la puissance et de la bonté de Dieu; la troisième enfin, la plus importante, est consacrée à l'ordre établi par Dieu dans ce monde et à la solution proprement dite du problème du mal.

Une analyse délicate des phénomènes de la sensibilité remplit la première partie. L'auteur, après avoir étudié le bien et le mal au point de vue objectif, les considère au point de vue subjectif, c'est-à-dire comme faits de conscience. Il distingue, avec une pénétrante justesse, la satisfaction du plaisir : celui-ci naissant d'impressions extérieures, y compris les impressions organiques, celle-là de purs actes de l'esprit. Par suite, la satisfaction est toujours une et identique à elle-même, le plaisir essentiellement variable. Tels plaisirs sont recherchés par les uns, tels autres par les autres : la satisfaction est toujours également recherchée par tous. L'habitude émousse le plaisir et produit la satiété : la satisfaction ne connaît rien de pareil. Des douleurs très vives peuvent être supportées avec satisfaction quand il y a un intérêt certain ou un impérieux devoir; il n'en est pas de même du plaisir : on ne saurait éprouver en même temps un plaisir et une douleur. Il en résulte que plaisir et satisfaction peuvent se trouver en opposition; il en résulte encore que la satisfaction, non le plaisir, est la condition essentielle du bonheur, et, comme nous pouvons dans une large mesure nous assurer la satisfaction par une volonté conforme à la loi morale, la thèse pessimiste est détruite.

M. Ott considère ensuite les biens et les maux résultant des relations générales entre les phénomènes subjectifs et objectifs. Il détermine ceux qui sont pour l'homme la conséquence des conditions générales

de la nature physique, de la vie du corps, de la vie sociale, de la loi morale, selon qu'elle est en harmonie ou en antagonisme avec les tendances naturelles de la sensibilité. Cet antagonisme du devoir et de quelques-unes au moins de nos tendances, celles qui ont un caractère égoïste, lui paraît résulter de l'essence même de la loi morale, et il écarte l'hypothèse d'une corruption primitive devenue héréditaire. La morale, en effet, est la négation même de l'égoïsme. « Cet être qui ne cherche qu'à faire acte de volonté indépendante, elle prétend le plier sous une volonté supérieure ; à cet élan vers les jouissances sensuelles, elle oppose la prescription de la modération et de l'abstinence ; vis-à-vis de l'aspiration naturelle au bonheur, elle proclame la loi du sacrifice. Ce n'est donc pas notre nature corrompue qui se trouve en opposition avec la morale, c'est notre nature véritable. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, car autrement quelle serait la raison d'être d'une loi imposée à notre libre arbitre ? Si l'homme n'avait qu'à suivre les impulsions de sa nature pour arriver au bien, quel mérite pourrait-il acquérir et à quoi servirait le sacrifice ? » Cette opposition constitue d'ailleurs une des bases de l'ordre universel.

La conclusion générale des analyses qui précèdent, c'est que le mal existe dans une large mesure. Dès lors se pose la question : Pourquoi ? Pourquoi le mal résultant pour l'homme, et aussi pour les animaux, du jeu des forces physiques ? Pourquoi le mal résultant du conflit des besoins, des tendances et des intérêts dans la société ? Pourquoi le mal moral, suite du libre arbitre, et le mal physique, conséquence si fréquente du mal moral ? Un arrangement meilleur n'était-il pas possible ? Ne peut-on concevoir la nature humaine mieux adaptée, par l'auteur des choses, aux milieux où elle se développe, plus en harmonie avec elle-même, en sorte que le bonheur, non la souffrance, fût, toujours ou dans la presque totalité des cas, l'effet inévitable de l'expansion de notre activité ? A ces questions, l'auteur ne croit pouvoir répondre qu'en pénétrant dans la pensée même de Dieu et en essayant de se faire une idée aussi nette que possible de son intelligence et de sa puissance.

La seconde partie de l'ouvrage paraîtra sans doute de beaucoup la plus originale. M. Ott se meut à l'aise dans les régions de la métaphysique la plus élevée.

Il pose en principe que Dieu existe, et son existence ne peut être affirmée que si l'on connaît quelque chose de sa nature. Cette nature est exprimée par des attributs, lesquels sont les qualités désirables dont l'homme puise l'observation en lui-même, portées à un degré infini. Les attributs divins qui intéressent plus particulièrement la question du mal sont : l'intelligence, la puissance et la bonté.

Pour l'intelligence, M. Ott établit que Dieu est conscient et qu'il possède des représentations finies en nombre illimité. Elles ont une nature propre et des relations nécessaires ; elles ne sauraient se confondre, bien qu'elles puissent former entre elles des systèmes. Elles peuvent offrir la relation du général au particulier. Parmi les idées fondamen-

tales de la raison humaine, les seules qui s'imposent à l'intelligence divine, soit en vertu de la nature même de Dieu, soit par suite de l'exercice de cette intelligence, sont celles de l'être, de la différence, de la quantité, de l'activité; les autres sont produites simultanément, ou successivement, par un acte incompréhensible de la toute-puissance souveraine.

Quant à cette puissance, elle est nécessairement limitée, dans son activité créatrice et libre, par certaines lois fondamentales de la pensée et notamment par le principe de contradiction. Toute création doit être logiquement possible; l'intelligence divine et par suite l'activité divine sont également soumises à la loi de subordination du général au particulier. Mais Dieu est exempt de toutes les autres formes de notre logique. Dans des limites aussi larges, le jeu de l'action intelligente est indéfini.

Il n'en est pas moins vrai que ces conditions rendent inévitable une sorte de mal qu'on pourrait appeler le *mal logique*, d'où proviennent sans doute toutes les imperfections que nous pouvons reprocher aux choses créées. « On voit quelquefois ce mal résulter directement de la nature des choses. La base du système décimal de numération, par exemple, a le défaut de n'être divisible que par 5 et par 2, tandis que celle du système duodécimal contient un plus grand nombre de facteurs. Mais celle-ci à son tour manque de facteurs importants, et tout système qu'on imaginerait pécherait ainsi par un point quelconque. Dieu aurait sans doute pu trouver un système de numération meilleur que celui que les peuples civilisés ont adopté, mais il n'aurait pu en trouver un sans défaut. Il en est probablement de même de beaucoup de relations de l'ordre physique ou biologique. Malheureusement notre connaissance des phénomènes, de leurs lois et de leurs causes, est encore trop incomplète pour que nous puissions savoir ce qui, avec les éléments donnés, pouvait être fait ou ne le pouvait pas... La science future nous apprendra sans doute que les principes régulateurs et les éléments constitutifs du monde étant donnés, beaucoup de relations que nous voudrions voir meilleures ne pouvaient être différentes de ce qu'elles sont. Ainsi disparaîtront d'elles-mêmes une bonne partie des objections que notre ignorance élève contre l'intelligence et la toute-puissance de Dieu. »

Quant à la bonté divine, elle éclate dans le fait même que Dieu s'est décidé à créer. En prenant cette détermination, Dieu en effet s'est soumis à des conditions. Il n'a pu que réaliser les idées qu'il avait conçues; il est donc entré dans une voie où des limites lui étaient posées par la nature des choses. Il a donc renoncé à son indépendance absolue, et, dans une certaine mesure, l'a sacrifiée.

De plus, Dieu n'a pu créer les êtres que par amour pour eux. Il se soumet donc à une peine en créant des êtres sensibles sujets à la douleur, et à des obligations en créant des êtres libres et intelligents.

Dieu n'a donc pu témoigner son amour qu'en sacrifiant une partie de

son indépendance et de sa félicité. « Le sacrifice se présente ainsi comme la condition essentielle de l'amour et la loi universelle des relations des intelligences libres entre elles. Et c'est ce qui est fondé sur la nature des choses. Le sacrifice, en effet, ne se joint pas extérieurement à l'amour, il en est l'âme; aimer, c'est renoncer à soi-même pour vivre entièrement en celui qu'on aime. C'est par ce sacrifice de lui-même que Dieu est en nous et vit en nous, et ce n'est que par le sacrifice de nous-mêmes à notre tour que nous pouvons vivre en lui et nous unir à l'ordre universel. »

Dans la troisième partie, l'auteur traite de l'ordre établi par Dieu en ce monde. Il montre que l'amour divin n'a pas pu ne pas donner une destination à la nature entière, et que cette destination, pour les êtres capables d'amour et libres, doit être la félicité. Mais cette félicité doit être méritée, ce qui suppose qu'elle ne peut être le fruit que d'efforts plus ou moins pénibles et de sacrifices. De plus, il faut que les êtres créés pour cette destinée soient multiples et vivent en société, car l'amour et les sacrifices réciproques ne sont concevables qu'à cette condition. La vie sociale suppose une loi qui oblige les êtres libres les uns envers les autres, c'est-à-dire une loi morale. Enfin, comme dernière conséquence, « la vie de ces êtres doit nécessairement être divisée en deux périodes : la période des actions et des efforts et la période de la félicité acquise, le temps du travail et des sacrifices et le temps des satisfactions résultant de ces peines, la vie transitoire des épreuves et des douleurs et la vie définitive de la félicité méritée ».

La démonstration de ces propositions remplit les quatre derniers chapitres de l'ouvrage. L'homme étant fonction de l'univers, l'ordre général des choses non humaines doit être approprié à la destinée dernière des êtres libres. Cet ordre, par suite, se manifeste par une série progressive des êtres, dont l'humanité est le terme. La seule objection sérieuse qui puisse s'élever ici contre la bonté divine, c'est que cet ordre comprend, pour les êtres sensibles autres que l'homme, la douleur. Mais on doit penser que la douleur est une condition nécessaire de l'existence d'êtres conscients unis à un organisme, et d'ailleurs un peu de réflexion suffit pour convaincre que la douleur n'est chez l'animal qu'un phénomène secondaire, qu'elle n'occupe, après tout, qu'une place fort restreinte dans sa vie.

Quant à l'ordre humain, il a pour condition essentielle la morale, révélée, dès l'origine, à l'homme par Dieu même. La morale, se superposant aux instincts égoïstes, fonde la société et assure le progrès. Des perturbations sont toujours possibles par l'intervention du libre arbitre, mais Dieu se réserve d'empêcher que les retours en arrière de l'humanité ne soient irrémédiables. Sous l'empire de la morale, l'humanité marche vers la réalisation de son idéal, qui est « la constitution de l'humanité elle-même en un seul corps organisé pacifiquement, assurant à tous la liberté et l'égalité et les mettant tous à même de remplir,

dans la plénitude de leur libre arbitre, les devoirs d'amour et de fraternité ».

L'ordre humain, garanti par la morale, étant fonction de l'ordre universel, c'est déjà un grand bien pour l'homme de savoir qu'il contribue librement à l'accomplissement d'une destinée qui dépasse la sienne. L'homme, en effet, n'est pas une fin en soi; sa dignité, comme sa félicité, même sur terre, est de travailler à la réalisation du plan divin. La douleur physique n'est que peu de chose en regard de la satisfaction qui résulte de l'accomplissement de la loi morale; le pessimisme a d'ailleurs grandement exagéré la place que la douleur occupe dans la vie. Et quant au mal, effet des relations sociales, il ne saurait être mis en balance avec le bien qui résulte de ces relations mêmes.

Reste cette objection que le libre arbitre peut faire indéfiniment échec au progrès humain. Mais, sans lui faire violence, Dieu peut susciter dans la conscience des hommes des motifs qui l'inclinent vers le bien. En fait, Dieu intervient dans l'histoire, et son action est assez délicate pour ne pas déranger les lois générales, en sorte qu'aucune expérience scientifique ne la pourra jamais constater. M. Ott n'est pas éloigné de croire que l'œuvre de Jeanne d'Arc, par exemple, ne peut s'expliquer que par une intervention providentielle. Même dans la vie de chacun de nous, cette intervention, sollicitée pour adoucir des douleurs ou atténuer des épreuves qui ne sont pas indispensables au plan divin, peut se produire, et ainsi, sous certaines conditions, la prière est légitime et efficace.

Enfin, l'immortalité de la personne humaine, avec le souvenir de sa vie terrestre, est la conséquence nécessaire du but que Dieu s'est proposé en créant. Pour les bons, la vie future est la continuation et l'exaltation indéfinies de l'amour et de l'activité. « Les bienheureux forment entre eux et avec Dieu une société parfaite, offrant la plus grande variété par la différence des mérites et des caractères et en même temps l'harmonie et l'unité complètes par l'amour réciproque de tous ses membres et le concours de toutes les volontés avec celle de Dieu. » Quant aux méchants, il n'est pas injuste sans doute qu'ils soient punis, mais non d'une manière proportionnelle à la gravité de leurs fautes. Il est permis d'espérer que tous, même les plus pervers, seront définitivement sauvés. Mais dans l'hypothèse d'une volonté qui se constituerait en état d'invincible rébellion contre la loi du bien, Dieu, pour accorder sa bonté avec sa justice, aurait la ressource de punir d'abord et d'anéantir après. L'éternité des peines étant inconciliable avec la miséricorde divine, l'*immortalité conditionnelle*, acceptée aujourd'hui par nombre de penseurs distingués, fournit une solution conforme aux exigences de la conscience morale.

Je n'ai pu présenter ici qu'une sèche analyse des doctrines contenues dans l'ouvrage de M. Ott. Elles n'ont évidemment toute leur valeur qu'avec les développements qui les éclaircissent et les démonstrations qui les appuient. Elles ne lèvent pas sans doute toutes les

difficultés; elles provoqueront des objections. Mais on comprend que, pour les discuter, il nous faudrait beaucoup de temps et d'espace. Aussi nous en tiendrons-nous au compte rendu, non sans avoir payé notre tribut d'hommages à une pensée toujours élevée, souvent pénétrante. Nous ne pouvons dire assez notre estime pour ceux qui agitent avec sincérité de tels problèmes; on ne sait en effet ce que perdrait l'humanité le jour où elle cesserait définitivement de les poser. L. C.

M. Nourrisson. PHILOSOPHIES DE LA NATURE. BACON, BOYLE, TOLAND, BUFFON. Perrin, 1887, in-12.

L'ouvrage de M. Nourrisson se compose de quatre intéressantes études et d'une importante préface, qui est comme un résumé des théories sur la nature depuis Thalès jusqu'à nos jours. L'auteur y marque chaque doctrine par ses traits essentiels, et il s'efforce de démêler partout l'obscurité et l'équivoque de ce mot de *nature*, qui tient une si grande place dans les systèmes philosophiques. Il est certain par exemple que, dans la doctrine d'Aristote, il est fort difficile de se faire une idée nette de ce que c'est que la *nature;* est-elle la matière? Aristote incline plutôt à penser qu'elle est la forme. Mais il n'y a pas une forme unique; il y en a une infinité, car la forme est principe d'individualité. D'où viennent ces formes? Emergent-elles de la matière qui, cependant, ne les contient pas? Sont-elles des manifestations de l'acte pur? Mais la pensée divine, qui ne pense qu'elle-même, les ignore. Ont-elles une existence absolue, quand nous savons d'autre part qu'excepté Dieu, il n'y a pas de forme sans quelque matière? Voilà des questions qu'Aristote ne paraît pas avoir résolues, et les solutions proposées par ses commentateurs ne sont que des conjectures. Dans le plus grand des systèmes antiques, le concept de la nature, qui cependant y joue un rôle si important, n'est donc pas élucidé, et l'on en est encore à savoir si la philosophie d'Aristote est un dualisme, ou une sorte de panthéisme idéaliste.

M. Nourrisson, résumant l'antiquité grecque et romaine, nous semble donc être dans le vrai quand il dit « qu'elle n'a point réussi, malgré de longs et parfois prodigieux efforts, à s'élever au-dessus de l'idée complexe de nature... Impuissante à concevoir l'effective pluralité des substances, l'antiquité en vient ou en revient sans cesse à l'idée fascinatrice d'unité, tantôt ramenant à la pensée ce qui est pensé, sans néanmoins refuser à ce qui est pensé une existence qu'il ne tient que de lui-même, tantôt ramenant la pensée elle-même à ce qui est pensé, ou, en d'autres termes, tantôt attribuant à l'esprit les modes mêmes de la matière qui se trouvent ainsi les modes mêmes de l'esprit, tantôt à la matière incorporant l'esprit qui n'est, dès lors, qu'une matière plus sensible et plus raréfiée; mais toujours, par l'une ou l'autre voie, arrivant, bon gré, mal gré, à identifier logiquement, et la plupart du temps sous le nom de nature, l'homme, le monde et Dieu. »

Cette idolâtrie de la nature se retrouve plus ou moins à toutes les époques, mais principalement aux XVIe et XVIIIe siècles. Seulement, au siècle dernier, elle n'est guère le plus souvent qu'une forme assez grossière du matérialisme et de l'athéisme. Ce n'est même plus le panthéisme mystique et poétique de Bruno. Ainsi, pour d'Argens, Dieu est « un vieux meuble hors d'usage; l'âme,... une qualité occulte inventée par Platon, perfectionnée par Descartes, changée en article de foi par les théologiens. Il n'y a en réalité que la nature qui seule fait tout ou qui peut tout. » *Nature*, ici, ne peut vouloir dire que *matière*. Helvétius prononce de son côté « que tout se résume dans la nature et qu'il n'y a dans la nature que des individus auxquels on a donné le nom de corps ». D'Holbach, dans son *Système de la nature*, ne parle que de matière. La matière est éternelle, elle se meut par elle-même, elle peut tout. Tout ce qui n'est pas matière n'est rien. — Voilà au moins qui a le mérite d'être net. Mais à quoi bon alors conserver ce mot équivoque de *nature?* Pourquoi ne pas dire simplement la *matière*? C'est que l'on craignait les conséquences sociales de la doctrine. D'Argens est convaincu « que, parmi les gens d'un certain rang, on peut être honnête homme sans croire à l'immortalité de l'âme »; mais il n'en juge pas moins ce dogme « nécessaire pour contenir le bas peuple et les personnes vulgaires ». Lamettrie, de son côté, estime qu'on peut très bien vivre en citoyen et penser en philosophe; mais... il juge « qu'au vil troupeau d'imbéciles mortels, à l'hydre à cent mille têtes folles, ridicules, imbéciles, comme il faut la potence et l'échafaud, il faut aussi des lois, des mœurs, une religion ». Bref, athéisme et matérialisme ne sont pas faits pour le peuple.

Le sage a seul le droit de se dire un athée,

chante lourdement Sylvain Maréchal. Il est étrange que certains, aujourd'hui, prennent ces athées du XVIIIe siècle pour des émancipateurs, des amis du pauvre peuple opprimé par les prêtres et les tyrans. Je ne crois pas qu'on ait jamais poussé plus loin qu'eux le mépris de la vile multitude.

La philosophie allemande issue de Kant n'échappe pas à ce fétichisme de la nature; au lieu d'approfondir ce concept, elle se répand en une vague phraséologie, ou se paye de métaphores. « La nature, écrit Schelling, n'est pas une masse inerte; elle est, pour celui qui sait se pénétrer de sa sublime grandeur, la force créatrice de l'univers, force sans cesse agissante, primitive, éternelle, qui fait naître dans son propre sein tout ce qui existe, périt et renaît tour à tour. » Et Hegel : « Le monde est une fleur qui procède éternellement d'un germe unique; cette fleur est l'idée divine, absolue, universelle, produite par le mouvement de la pensée; divin aussi est l'effort par lequel l'esprit tend à prendre conscience de lui-même; l'idée est toute réalité; en l'idée tout vit et revivra. » Il est permis à ceux qui aiment les définitions précises et les idées claires de ne pas se montrer entièrement satisfaits.

Parmi les évolutionnistes et transformistes, qui abusent aussi beaucoup du mot *nature*, nous ne voyons guère que Lamarck qui ait pris la peine de nous dire ce qu'il entend au juste par là. « La nature, écrit-il, est un ordre de choses *étranger à la matière*, déterminable par l'observation des corps, et dont l'ensemble constitue une puissance inaltérable dans son essence, assujettie dans tous ses actes et constamment agissante sur toutes les parties de l'univers [1]. » — « La nature n'est que l'instrument, que la voie particulière qu'il a plu à la *puissance suprême* d'employer pour faire exister les différents corps, les diversifier, leur donner soit des propriétés, soit même des facultés, en un mot pour mettre toutes les parties passives de l'univers dans l'état mutable où elles sont incessamment. Elle n'est en quelque sorte qu'un intermédiaire entre DIEU et les parties de l'univers physique, pour l'exécution de la volonté divine [2]. » Ce qui la constitue, ce sont les mouvements et les lois; le mouvement, qui n'est essentiel à aucun corps; les lois, manifestations directes de la volonté divine, causes d'inaltérable harmonie. A sa disposition sont incessamment l'espace et la durée.

M. Nourrisson adresse à cette théorie des objections bien fondées; nous croyons pouvoir dire, malgré tout, qu'elle est remarquable en ce qu'elle fait du transformisme de Lamarck toute autre chose qu'un système matérialiste, comme ceux de Hæckel, de Büchner, de Karl Vogt, etc. En effet, sans être une substance, l'ordre qu'exprime la nature est profondément distinct des corps et des phénomènes qu'il régit; il n'a pas en eux sa raison d'être; c'est lui au contraire qui les fait exister. L'ordre, cause directrice et cause finale du mouvement universel, qu'est-ce autre chose que l'intelligence divine, substituée, comme explication suprême, à l'aveugle nécessité d'un mécanisme absolu?

Il nous paraît de plus qu'il y a quelque profondeur dans cette conception d'un intermédiaire entre Dieu et le monde, entre la cause suprême et l'infinie multitude des êtres et des faits passagers. C'est ainsi que Berkeley, dans la *Siris*, renouant le fil de la tradition platonicienne qu'avait brisé Descartes, imagine l'éther, ministre omniprésent, et merveilleusement agile, de la volonté souveraine. Une conception analogue a été celle de beaucoup de grands esprits, et il est permis de croire que, sans elle, toute philosophie de l'univers est incomplète.

Quoi qu'il en soit, et en raison des équivoques auxquelles il n'a cessé de prêter, nous serions assez d'avis de bannir le mot *nature* du langage philosophique, ou tout au moins de ne pas l'employer sans le définir rigoureusement. Telle était l'opinion de Robert Boyle, dans son livre *De ipsa natura*, dont M. Nourrisson nous donne une intéressante analyse. Nous y apprenons que le mot *nature* ne se rencontre

1. *Introduction à l'histoire des animaux sans vertèbres*, 2e édit., p. 260.
2. *Ibid.*, p. 272.

dans aucun texte de l'Ancien Testament, et qu'il ne fut employé par les Israélites qu'après qu'ils eurent été corrompus par les hérétiques. « Conséquemment, demande Boyle, pourquoi ne pas substituer au mot nature les mots mêmes qui en traduisent les différentes acceptions? Au lieu de nature, n'est-il pas très aisé de dire Dieu? au lieu de nature, essence ou qualité? Vous dites que la nature a fait un homme tel ou tel et qu'une pierre tombe naturellement. Que ne dites-vous qu'un homme a eu telle ou telle naissance et que le mouvement d'une pierre reçoit telle ou telle détermination? Ne dites point qu'il y a une succession naturelle de la nuit et du jour, mais un ordre stable des choses; ne parlez pas de nature robuste, mais de constitution, de tempérament. Qu'il ne soit plus question de nature pour désigner le monde ou l'univers, mais dites simplement le monde, l'univers. Surtout, que la nature ne soit jamais prise pour une divinité, ou une demi-divinité! »

La place nous manque pour insister autant que nous le voudrions sur cette étude consacrée à R. Boyle, et sur les trois autres. Nous signalerons cependant comme particulièrement attrayante celle qui a pour objet le *Panthéisticon* de Toland. Toland eut une existence si malheureuse, qu'on se sent pris pour lui d'une sympathie profonde, que tempèrent, il est vrai, les intrigues souvent peu scrupuleuses de ce personnage, toujours prêt à recevoir de toutes mains. Mais ce qu'on ne s'explique guère, c'est le jugement que porte sur lui Lange. « Toland, écrit Lange, est un de ces phénomènes qu'on aime à contempler : il nous découvre en lui une personnalité importante dans laquelle se fondent harmonieusement toutes les perfections humaines. » C'est une impression singulièrement différente qui se dégage et de la biographie que lui consacre M. Nourrisson, et du chapitre dont il est l'objet dans l'important ouvrage de M. Leslie Stephen, *la Pensée anglaise au* XVIIIe *siècle*. Quant au génie de Toland, le *Panthéisticon*, dans l'analyse de M. Nourrisson, en donne, somme toute, une assez pauvre idée. Cette société de libres penseurs, avec son formulaire, ses banquets, ses discussions, à la manière antique, sur des sujets religieux et moraux, ses litanies des philosophes, tout cela est d'un pédantisme lourd et ennuyeux : les préceptes de sagesse sont des lieux communs, et il n'y a d'original que l'invitation à boire, qui termine chacun des actes de la cérémonie. En vérité, les libres penseurs qui s'appellent Voltaire et Diderot nous ont habitués à plus d'esprit.

L'étude par laquelle se termine le volume redresse quelques idées inexactes assez généralement répandues sur les doctrines philosophiques de Buffon. C'est ainsi qu'on le présente d'ordinaire comme un adepte du sensualisme de Locke et de Condillac. Loin de là, Buffon estime que l'auteur du *Traité des sensations* est « un philosophe sans philosophie »; suivant lui, « le sentiment ne peut, à quelque degré que ce soit, produire le raisonnement »; et, par sentiment, il entend la sensation. — Buffon est si éloigné du matérialisme, qu'il croit impossible

de démontrer l'existence de la matière, et qu'il ne la pose que comme un simple postulat.

Sur la persistance d'une même quantité de vie dans l'univers, sur la distinction entre l'homme et l'animal, sur la suprématie de la pensée et son origine divine, les idées de Buffon sont en opposition presque absolue avec l'athéisme et le matérialisme du XVIIIe siècle. M. Nourrisson le montre avec une sympathie communicative, et il trouve dans le grand naturaliste le soutien le plus ferme, le plus autorisé, de cette philosophie spiritualiste de la nature dont il a esquissé les traits essentiels à la fin de son introduction.

L. C.

Max Müller. — BIOGRAPHIES OF WORDS AND THE HOME OF THE ARYAS. (*Biographies des mots*, etc.) In-18. London. Longmans.

Ce nouveau livre de M. Max Müller sera fort utile à ceux qui voudront se former une opinion raisonnée sur la demeure probable des peuples de race aryenne avant leur séparation et leur dispersion dans l'Asie occidentale et dans l'Europe entière. Ils y trouveront aussi des indications sur leur état social, leur degré de civilisation, leurs usages, etc., tirées d'observations et de comparaisons linguistiques qui, pour n'être pas nouvelles, n'en ont pas moins le grand mérite et le grand intérêt d'être groupées avec une méthode sûre et interprétées avec une sagacité prudente.

L'auteur démontre, victorieusement selon nous, le mal fondé des hypothèses récentes d'après lesquelles ce serait le nord de l'Europe, et non les régions de l'Asie qui s'étendent entre l'Himalaya et la mer Caspienne, comme on le croyait généralement naguère, et comme le croit encore M. Max Müller, qui aurait été le lieu de la résidence jadis commune aux ancêtres de notre race. Aucun des documents dont on dispose pour résoudre ces questions n'est absolument décisif dans un sens ou dans l'autre; mais les indices favorables à l'origine asiatique conservent auprès de tout esprit non prévenu une valeur prépondérante. Pour nécessiter l'abandon de l'ancienne théorie, il faudrait des preuves bien autrement positives que celles qu'on prétend nous fournir et, tant qu'on n'en donnera pas de telles, il ne faut pas s'étonner que l'on continue de s'en tenir à des hypothèses qui n'ont pas cessé de garder un caractère de grande vraisemblance.

Nous n'oserions dire que les parties de son livre où M. Max Müller aborde des questions qui touchent à la philosophie du langage sont aussi louables que celles dont nous venons de parler. S'il a parfaitement raison en soutenant, contre Cousin, que tout mot à signification morale ou abstraite n'offre quant à celle-ci que le résultat d'une évolution métaphorique qui a transformé une idée matérielle en idée intellectuelle, comme pour le latin *spiritus*, dont le sens de souffle vital est

antérieur à celui d'esprit, la théorie de l'origine du langage sur laquelle il se fonde pour en voir la cause est absolument inacceptable.

Cette théorie, qui est celle de M. L. Noiré, peut se résumer dans une sorte d'apologue qui serait ainsi conçu :

« Au temps où les hommes ne parlaient pas, ils se réunirent un jour pour creuser un fossé. Cette action provoqua de leur part un cri inconscient, *khan* ! qu'ils se plurent à répéter en chœur et qui devint ainsi pour eux le nom du genre de travail à l'occasion duquel il s'était produit. Le même phénomène, suivi des mêmes conséquences, se renouvela pour toutes les opérations auxquelles ils se livrèrent en commun. De cette manière, à chaque acte particulier accompli de concert correspondit un cri monosyllabique spécial qui servit à le désigner. Voilà comment le langage est né parmi les hommes et comment les mêmes sons sont devenus pour des races entières les signes communs des mêmes actions. »

Il y aurait quelque naïveté, ce nous semble, à discuter sérieusement une pareille conception. On navigue avec elle à pleines voiles dans le pays des chimères, et, rêve pour rêve, nous préférons encore celui qui a donné naissance à la légende de la tour de Babel et de la confusion des langues aux fantaisies tout aussi invraisemblables, mais beaucoup moins poétiques de M. Noiré.

Nous ne recherchons pas comment un philologue aussi éminent que M. Max Müller a pu se laisser séduire par les excentricités linguistiques d'un philosophe à l'imagination aventureuse comme M. Noiré. Cependant, en examinant la méthode que le célèbre auteur de la *Science du langage*, et de tant d'autres ouvrages estimés sur la matière, apporte dans les étymologies nombreuses qu'il propose pour la première fois, ou qu'il renouvelle d'après des études antérieures dans le livre dont nous nous occupons, nous pourrons constater des défaillances de logique qui ne sont pas sans analogie avec le mirage qui l'a égaré en d'autres circonstances.

Quand un mot change de sens, y a-t-il des règles qui président à ce changement, ou bien s'effectue-t-il au gré de raisons purement accidentelles et fortuites, qui ne permettent pas de former des séries de cas analogues et d'en conclure qu'en semblable matière telle cause a généralement déterminé tel effet? En d'autres termes, existe-t-il, oui ou non, une science de l'évolution du sens des mots, ou de la *sémantique*, comme on l'a appelée dans ces derniers temps?

M. Max Müller ne pose pas cette question, capitale pourtant, et sur laquelle il faut être absolument fixé quand on s'occupe d'étymologie; mais il procède constamment comme s'il penchait vers la négative. On conçoit du reste quelles erreurs peuvent être la conséquence de tendances semblables, si le principe dont on ne tient pas compte se trouvait être vrai.

Voici des exemples qui nous montreront en même temps l'indifférence de l'auteur pour la sémantique, et les aperçus très différents des

siens qui peuvent résulter d'observations fondées sur cette science.

D'après l'auteur, la racine indo-européenne *man*, penser, serait la même qui se trouve dans le latin *maneo*, demeurer, rester, et le sens primitif de *man* serait « rester, ou, dans un sens causatif, faire rester, arrêter, tenir » ; d'où, par suite d'un développement ultérieur, tenir (dans sa pensée), se souvenir, penser. Les seules analogies invoquées à l'appui de cette opinion sont les mots anglais et français *recollection* et *compréhension*, venant du latin *recolligo* et *comprehendo*. Mais qui ne voit combien les rapports significatifs de ces différents mots sont éloignés et peu sûrs? Rien ne prouve que la racine *man* de *maneo* ait jamais signifié tenir. D'autre part, *recolligo* et *comprehendo* sont des formes complexes, par conséquent peu anciennes, et qui de plus n'ont guère pris nettement qu'aux temps modernes le sens moral qui s'est attaché à l'anglais *recollection* et au français *compréhension*. En matière aussi délicate, une comparaison faite dans de semblables conditions ne prouve absolument rien.

Mais il y a plus. Le sens de penser qu'a revêtu la racine *man* dérive d'une idée toute différente de celle de s'arrêter, arrêter, tenir; on le voit parfaitement par le sanscrit *manas* et les mots grecs μένος, μῆνις, μανία. Le *manas* des Hindous est l'instrument intellectuel de la volonté ou du désir, et, primitivement, le désir lui-même ou la passion. Même sens originaire pour μένος. Dans μῆνις et μανία l'acception d'ardeur mentale, d'agitation intellectuelle, de colère et même de folie, s'y accuse encore davantage : le premier vers de l'*Iliade* Μῆνιν ἀείδε, etc., est là pour le prouver. Les idées de pensée, réflexion, sagesse, mémoire, qui ont prévalu dans les mots de même origine, comme le sanscrit *mati*, le grec μῆτις, μνήμη, le lat. *mens*, etc., ne sont que secondaires, — la pensée se manifestant par les mouvements violents de l'âme qui, pour l'humanité primitive, représentaient d'une manière à peu près exclusive les facultés intellectuelles dont elle disposait. Ce n'est qu'après avoir réfléchi, philosophé même, qu'on a identifié la réflexion à la pensée, et, longtemps avant qu'on réfléchît, on identifiait celle-ci à l'amour ou à la haine, à la répulsion ou au désir, à la colère ou à l'enthousiasme; et c'est d'après de telles formes qu'elle a été conçue et qualifiée d'abord. Il n'y a pas là du reste une simple conjecture, comme pour le rapport qu'établit M. Max Müller entre les idées de tenir et de penser. Une dérivation significative tout à fait analogue se constate pour le mot θυμός. Ici la partie radicale est la même que dans θύω, briller, brûler, d'où sacrifier ; aussi le sens premier de θυμός est-il chaleur, ardeur (intellectuelle), d'où « désir, passion, colère, courage, cœur, âme, vie ». L'analogie à cet égard avec μένος est aussi étroite que possible, ce mot signifiant d'après le dictionnaire Chassang, auquel j'ai emprunté également les différentes acceptions dans lesquelles se prend θυμός : « âme, cœur, esprit, désir ardent, colère, courage, force ». Il y a lieu toutefois de remarquer que l'auteur du dictionnaire en question a interverti le développement significatif pour ce dernier mot, et qu'il aurait dû

adopter l'ordre suivant : « désir, colère, etc., âme, esprit, etc. » Cette rectification est d'autant plus sûre que, de même que θυμός dérive d'une racine signifiant brûler qui, par une métaphore des plus naturelles et des plus fréquentes, a passé au sens moral d'être ardent, passionné, etc., la racine μαν, μέν, contenue dans μένος, avait elle-même le sens de briller, brûler, comme le montre d'une manière bien certaine le nom de la lune qui en est tiré et qui se dit *mâs* (pour *mâns*) en sanscrit, μής ou μήν en grec, d'où le latin *mens* resté dans le mot *mens-is*, mois. On a pris, il est vrai, l'habitude de dire que le nom de la lune se rattache à la racine *man*, penser, par le développement significatif de cette racine dans la direction d'estimer, apprécier, mesurer; la lune serait ainsi l'astre qui mesure le temps. Cette explication est tout à fait improbable; tout porte à croire, au contraire, que la lune a été appelée la brillante (*mâns*) longtemps avant que l'idée nette du temps, de sa mesure et du rapport de l'astre en question avec cette mesure, naquît dans l'esprit des hommes. Le passage du sens de *lune* au sens de *mois* s'est fait lui-même d'une manière toute naturelle et inconsciente; on a identifié la durée de la révolution de la lune autour de la terre, à la lune elle-même, parce que cette révolution a pour signe la succession régulière et indéfiniment renouvelée des mêmes aspects du satellite de notre globe. Mais on peut affirmer hardiment que l'idée d'un temps déterminé a suivi et non précédé une longue constatation du phénomène, et qu'ici comme toujours, l'éclat par lequel l'objet à dénommer s'indiquait aux sens a présidé à sa dénomination, bien plutôt que l'idée complexe et abstraite du rapport de ses phases avec l'écoulement du temps. Est-il besoin d'ajouter qu'aucune des nombreuses périphrases au moyen desquelles les poètes ont désigné la lune en sanscrit n'est en relation avec son rôle de mesureuse du temps? Quant aux autres termes propres qui, abstraction faite de *mâs*, servent à la dénommer en cette même langue, ils reposent tous sur l'idée de briller, comme par exemple *candras*, qui contient la même racine briller-brûler que le latin *candeo*, *in-cend-o*, etc.

Ces exemples, auxquels beaucoup d'autres du même genre pourraient s'ajouter, mettent en lumière le côté faible de la science, si étendue pourtant à tant d'autres égards, de M. Max Müller. Il a fait d'innombrables comparaisons dans le champ de la linguistique étymologique; bon nombre d'entre elles sont exactes et fécondes; mais beaucoup d'autres sont ou hâtives ou incomplètes ou fautives. Il s'est trop peu pénétré de cette idée qu'ici aussi il y a des lois et que c'est seulement en s'efforçant de les déterminer qu'on a chance de faire œuvre tout à fait scientifique.

PAUL REGNAUD.

K. Henrich von Stein : Die Entstehung der neuern Aesthetik. (*L'origine de l'Esthétique nouvelle.*) Stuttgart, Cotta, 1886.

On est généralement d'accord aujourd'hui pour regarder la *Critique du jugement* de Kant comme marquant une ère nouvelle pour l'esthétique moderne. Celle-ci a produit déjà auparavant de nombreux et remarquables essais; mais, avec Kant et sa méthode, elle prend le caractère de rigueur scientifique qui lui confère le droit d'avoir sa place définitive parmi les sciences philosophiques. Ainsi en ont jugé les récents historiens de cette science, R. Zimmermann, Schasler, Lotze, etc. Il semblerait dès lors qu'il n'y a guère qu'un intérêt purement littéraire à connaître les doctrines qui ont précédé l'auteur des trois *Critiques*.

Le livre que nous avons sous les yeux, et dont nous essayerons de rendre compte, nous paraît, sinon tout à fait propre à faire revenir de cette opinion, au moins à la modifier. Nous devons dégager d'abord la pensée générale ou l'idée directrice qui a présidé à sa composition. Énoncée clairement dans la préface, elle n'est autre que l'idée elle-même que l'auteur se fait de l'esthétique. « L'esthétique, nous dit-il, a pour objet de donner la parfaite intelligence de l'œuvre d'art. Ce que le génie a conçu d'intuition et réalisé dans ses œuvres, elle doit le faire connaître avec le monde de l'esprit tout entier. »

La conséquence de ce point de vue, beaucoup trop étroit selon nous, c'est que l'esthétique, comme science (et c'est bien la pensée qui ressort du livre), n'a pas d'existence propre; elle n'en a pas même comme production distincte de la pensée. Ce sont (et il le dit) les œuvres de l'art qui créent les doctrines sur l'art; ses formules ne sont que le reflet ou la traduction en langue abstraite des idées déjà représentées par les œuvres artistiques et littéraires à chaque époque et chez les diverses nations.

En cela l'auteur paraît partager la doctrine qui fait du milieu, de la race et du moment, les seuls facteurs de la création artistique et de la pensée humaine en général. Aussi l'écrivain qui chez nous a attaché son nom à cette théorie, M. Taine, est souvent cité, et son autorité est invoquée à plusieurs reprises dans cette histoire.

Conformément à cette méthode purement ethnographique, l'ouvrage est divisé en trois parties : la première est intitulée le *classicisme français;* la seconde, qui a pour titre la direction vers le naturel, est consacrée au *classicisme anglais* ; la troisième nous retrace la conception du *problème esthétique* par les *Suisses*, les *Italiens* et les *Allemands*. Nous ne pouvons en offrir au lecteur qu'une rapide analyse.

I. Le *classicisme français*, dans le domaine littéraire, est représenté surtout par Boileau, et ses prédécesseurs, Horace, Longin, Scaliger; ses contemporains, d'Aubignac, La Ménardière, Corneille, etc. Boileau est le poète de la raison. Ce qu'il représente c'est le rationalisme dans l'art; son point de départ comme théoricien, c'est Longin, le *Traité du sublime* dont il fit la traduction et le commentaire. Le principe de sa

théorie littéraire est celle-ci : la nature se conduit d'après des règles; elle-même est méthodique. Démosthène l'avait dit de même. Le beau, le grand, c'est l'ordre. Le sublime qui nous élève presque aussi haut que Dieu, qu'est-il? le simple; la simplicité. Dieu dit « Que la lumière soit et la lumière fut. » Le « Qu'il mourut » du vieil Horace : tels sont les exemples favoris. Le mérite de Boileau, mérite tout négatif, est d'avoir su reconnaître et proclamer le génie de Corneille, de Racine, de Molière.

L'auteur passe en revue les autres théoriciens de la même école, la poétique des académiciens, de La Ménardière, de Scudéry et principalement les théories sur l'art dramatique de d'Aubignac, de Corneille, etc.

Il signale l'opposition de Ronsard, le premier des romantiques. Ici, c'est une autre méthode. Boileau, c'était la *raison*. La poétique de Ronsard proclame un autre principe : l'*imagination*. Ce qu'il veut, ce qu'il préconise, ce sont les riches descriptions, les images qui sont la vie de la poésie. Le mot et l'idée d'imagination manquent à Boileau. Le peu d'estime de la raison dans Ronsard, la valeur absolue de la raison dans Boileau, voilà ce qui les caractérise. La conséquence pour le classicisme, c'est la *correction* qui est le caractère définitif des œuvres de Boileau. Lui-même Malherbe, le modèle de Boileau, brille surtout par la correction. L'organe de la correction est l'Académie française (l'hôtel de Rambouillet).

D'autres caractères dont Boileau donne les préceptes sont : la *clarté* et la *vérité*. Ce ne sont pas seulement des règles formelles, mais des principes esthétiques : « Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable. » Or, ici, qu'est-ce que la vérité? c'est la vérité purement rationnelle ou subjective, non la vérité objective. Ce naturel, c'est ici le raisonnable : vrai et raisonnable sont synonymes. Pour Boileau, le réel est le rationnel, c'est le réalisme retourné. Mais la *correction*, voilà la vraie formule classique. Or, cette formule par excellence, n'est-ce pas à cette époque ce qui en exprime l'esprit total, empreint partout dans les institutions, la formule de cette société, la société française?

La correction littéraire répond à la correction politique au XVIIe siècle; c'est l'effort pour maintenir l'unité dans l'État. L'auteur en fait le point capital de sa théorie.

Le chapitre consacré au rapport du classicisme français avec *Descartes* et le cartésianisme a plus d'intérêt, bien qu'il n'offre rien de nouveau. L'auteur allemand y a mis à profit les ouvrages qui, chez nous, ont mis en lumière ce rapport de la littérature avec la philosophie cartésienne (Fr. Bouillier, Sainte-Beuve, etc.). L'influence de Descartes, comme il le fait remarquer, n'est réelle que dans la seconde période de la littérature classique. Au début, ce rapport n'existe pas. Corneille et les grandes œuvres classiques sont antérieurs à Descartes. Le *Cid* enthousiasmait Paris avant que parût le *Discours de la méthode*. Molière n'était pas cartésien, mais gassendiste. Le style de Descartes n'est pas celui des *Précieuses*. La Fontaine fait l'éloge de

Descartes, mais défend contre lui les bêtes. Pascal est l'ennemi déclaré de la philosophie cartésienne.

La seconde époque est liée aux noms de Racine et de Boileau. Mais Boileau n'était pas non plus d'abord cartésien. C'est plus tard, par l'entremise d'Arnaud, qu'il connut Descartes et sa philosophie qu'il ne comprit jamais bien comme telle.

D'ailleurs, et l'auteur le reconnaît, les principes du cartésianisme dépassent la portée du classicisme et même les doctrines positives qui firent du cartésianisme une secte et un parti. Après un exposé, du reste très exact et très clair, de l'histoire extérieure du cartésianisme et des discussions dont il fut l'objet, l'auteur arrive à nous montrer en quoi et comment les principes de la philosophie cartésienne s'accordent avec ceux du classicisme français. L'autorité de la raison, la pensée règle de la vérité des choses, la méthode toute rationnelle, le goût du vrai partout répandu, les pensées fondamentales de Descartes, la clarté et la distinction des idées, le principe de l'évidence se reconnaissent dans l'esthétique de Boileau : c'est la base de sa critique. Tout cela est bien saisi et nettement exposé. Les détails dans lesquels entre l'auteur et qui mettent en évidence ce rapport ne manquent pas d'intérêt et les exemples sont bien choisis. Ainsi le traité *de Vera pulchritudine* de Nicole nous dit que la source de la vraie beauté est la vérité, que tout genre de discours exige la simplicité : *omme genus orationis poscit simplicitatem*, etc.

L'*Art poétique* publié par Arnaud contient les mêmes maximes. Malebranche et Boileau s'accordent.

Le livre du P. André, disciple de Malebranche, est pénétré aussi du même esprit. Sa définition de l'amour surtout de Dieu est caractéristique. L'amour naît de l'idée. La vue claire et distincte de Dieu et de ses perfections précède l'inclination, l'accompagne et la suit. Le plaisir de la contemplation du beau est dans le même rapport avec la notion claire et distincte du beau.

Tout cela est fort juste, et l'auteur fait très bien ressortir ces ressemblances. Mais qu'est-ce que le *classicisme*? et comment doit se définir l'esprit classique? Ce point est capital; aussi est-il le sujet d'un chapitre entier.

Le classique, nous dit M. de Stein, s'autorisant d'une phrase de M. Taine, c'est une sorte de religion littéraire, une manière de sentir que domine la forme, c'est la littérature de la rhétorique; il se résume en un mot, le bon goût, la tendance à ne voir que le langage, le soin exclusif de l'expression (*rein sprachliche Tendanz*). C'est aussi, dans les beaux-arts, la forme; la méthode, dans la science et la philosophie. Le beau par la vérité, chez eux voilà le principe. Pour en comprendre le sens il faut, dit-il, remonter à la Renaissance qui est l'origine de la littérature classique. C'est à un autre art, aux arts du dessin, qu'il faut s'adresser pour avoir l'explication du classique français.

Léonard de Vinci, le caractère de son génie et de ses œuvres, voilà

le type et le modèle qui a servi de point de départ à l'art français et auquel le classique français doit l'idée qui a servi de base à ses œuvres : le beau dans la vérité. On y trouve à la fois le naturel et le rationnel. Le genre de réalisme qui en résulte est un réalisme épanoui, joyeux (*freudige*), dont les œuvres de la Renaissance offrent le cachet à la fois noble et naturel. Léonard mort en France fonde la première Académie de dessin; Cellini travaille à la cour de France; le Tasse est fêté et triomphe à Paris; Lebrun et Poussin apprennent des Italiens. La poésie classique suit l'esprit de la peinture. L'auteur fait remarquer qu'un principe classique est esthétique, quand il ne se borne pas à un seul art. Ainsi le classicisme français se retrouve partout dans le dessin comme dans la poésie. Mais en signalant l'influence italienne, comment l'auteur a-t-il pu omettre l'influence espagnole, dans Corneille par exemple?

II. A la période du haut classique déjà en France succède une réaction que l'auteur désigne par ces mots : la *direction vers le naturel.* Il nous donne d'abord les formules esthétiques : la délicatesse du goût, la multiplicité et la *variété* opposées à l'*unité;* la pluralité dans l'unité comme principe philosophique.

La formule se démontre par les arts du dessin. C'est aussi l'imitation de la nature, la liberté du génie, l'imagination. Mme de Sévigné, Fontenelle, les Jésuites opposés à P.-Royal, Saint-Evremont, Montesquieu, Batteux, Crousaz fournissent des exemples. Cette nouvelle direction coïncide avec la philosophie spéculative de Leibniz. Et, en effet, ce que le système de Leibniz apporte à la suite de celui de Descartes, c'est la variété dans l'unité. La pensée cartésienne s'élargit et s'enrichit. Descartes, c'est le rationalisme pur. Descartes demande la clarté, la simplicité. Leibniz ajoute la force, l'activité, le mouvement, la vie; il rétablit dans ses droits l'instinct, fait une place très grande aux perceptions obscures, à l'idée confuse. L'unité se déploie en multiplicité.

L'auteur consacre un chapitre entier au *classicisme anglais.* Ce qui le caractérise, c'est selon lui l'alliance du caractère moral et du caractère esthétique. Le beau y est défini le parfait. L'art ennoblit la sensibilité. L'œuvre de l'artiste et du poète est le reflet de l'œuvre divine, de la création. Ce point de vue est celui de la civilisation anglaise; c'est l'idée contenue dans les écrits d'Addisson, de Pope, etc. Le motif moral y est l'élément principal. La Révolution anglaise est une révolution morale. L'homme change avec l'État. La culture esthétique devient la culture morale.

Ce point de vue chez les Anglais a pour représentant théorique principal Shaftesbury dont la doctrine, à la fois esthétique et morale, est exposée avec soin et fidélité. Toute beauté est vérité; or la vérité est la chose la plus puissante en ce monde, parce qu'elle exerce son empire à la fois sur les idées et sur l'imagination. Ici un rapprochement ingénieux et vrai avec Descartes. La vérité esthétique résultat de l'harmonie des choses n'est pas la vérité pure métaphysique et logique.

L'auteur finit par opposer le classicisme anglais au classicisme français.

L'esthétique des Anglais est particulièrement descriptive. L'exposé des théories de Hutcheson, de Harris, de Bürke, de Hume, donne lieu à des réflexions fort justes qui ne manquent pas d'intérêt. L'auteur revient ensuite à l'esthétique française, celle-ci représentée par Diderot, Dubos et Rousseau. Le naturalisme de Diderot, le sentimentalisme de Rousseau, lui aussi épris de la nature, ce qu'il y a de profond dans ce naturalisme sentimental : tout cela est bien mis en relief. Mais Rousseau appartient à la Suisse et il n'est pas sans rapport, même avec Kant. Par là nous nous rapprochons déjà de l'esthétique allemande.

On voit la tendance générale de l'auteur. Le point central vers lequel gravite toute cette histoire, c'est le sentimentalisme allemand. Le rationalisme abstrait et froid, sans liberté et sans vie, caractérise le classicisme français ; c'est la première étape, ou, comme disent les Allemands, le premier stade. Le second, c'est la réaction vers le naturel, où le côté sentimental est réintégré. Le troisième achève ce mouvement vers l'intérieur. Pour désigner ce terme final, l'auteur se sert d'un mot intraduisible dans notre langue : l'*Innerlicheit*, la profondeur du sentiment intime. Voilà le pivot; nous y reviendrons.

III. L'espace ne nous permet pas de faire connaître en détail la troisième partie qui, malgré ses défauts, ne nous paraît pas moins intéressante et ne pas manquer d'originalité; nous ne pouvons que retracer la pensée dans sa marche générale, en indiquant la manière dont l'auteur conçoit et apprécie les principales doctrines à son point de vue ethnographique.

1° On trouvera sans doute un peu vague la formule dont il se sert pour caractériser l'*esthétique suisse*. Les Suisses, nous dit-il, conçoivent l'élément esthétique « comme une force d'élévation (*als eine Kraft Erhebung*). Il faut entendre par là non une manière de sentir, mais un jugement (*Urtheil der Seele*) ». Mais on a ici un échantillon de sa critique et du principe qui en est la base : le sentiment, la manière de sentir générale. Voilà le critérium.

L'auteur s'efforce de démontrer sa formule en l'appliquant aux esthéticiens suisses, et c'est à Bodmer d'abord qu'il s'attache ; il essaye fort longuement de le réhabiliter.

Là, encore, comme chez les Anglais, se révèle selon lui l'accord du goût avec la vertu. On nous donne aussi comme troisième forme du classicisme, l'humain universel (*das Allgemeinmenschliche*). N'est-ce pas le caractère du vrai classique en général?

Vient ensuite un rapport avec la culture allemande. L'idiome suisse est un dialecte allemand. L'affinité est évidente. « L'esthétique sort du sol national et cependant tend à s'élever au-dessus du national. C'est l'*Ubernational in der National*. Nous craignons que ces mots ne paraissent un peu vides. Bodmer, c'est l'art du sentiment (*Kunstempfin-*

dung), doctrine chère à l'auteur. Bref c'est l'avancement du sentiment dans l'esthétique suisse.

Le rôle de l'esthétique suisse est celui-ci : Elle clôt l'ère ancienne et ouvre l'ère nouvelle (p. 285). Dans l'esthétique suisse le sentiment pour la première fois prend la pleine possession de ses droits. L'esthétique sentimentale y est opposée au mécanisme de Descartes. Descartes et ses adhérents écrasent le sentiment. Leibniz, le grand philosophe allemand, et avec lui les Suisses le rétablissent.

Mais que faut-il entendre par *sentiment*?

L'auteur s'efforce de nous le dire, p. 286. Pour d'autres, sa pensée peut être claire; pour nous Français, qui sommes plus difficiles, elle reste à l'état d'énigme. Il a beau ajouter qu'il y a le sentiment réceptif et le sentiment productif : qu'entend-il toujours par le jugement de l'âme, la force du sentiment qui est le haut goût poétique? Nous renonçons à comprendre ce qui est si peu défini. Pour nous, nous l'avouons, cette réhabilitation de Bodmer jugé sévèrement par les Allemands eux-mêmes nous laisse complètement sceptique.

Après Bodmer viennent Breittinger et Sulzer que l'auteur entreprend aussi de réhabiliter. Brettinger donne un nouveau sens à l'imitation de la nature, qui consiste à l'idéaliser. L'art doit non pas imiter ni enjoliver, mais embellir la nature et cela pour satisfaire le sentiment. C'est non pas l'ordinaire mais l'extraordinaire qui est son but; l'extraordinaire dans l'art c'est l'idéal. Ici, nouveau rapprochement avec Leibnitz et le système des mondes possibles. Les mondes possibles, c'est le vrai domaine de l'imagination pour les Suisses; l'idée métaphysique est empruntée à Leibnitz.

La conclusion (p. 299) est que les Suisses ont plus d'originalité en ce sens que les Anglais; mais ni comme penseurs ni comme écrivains, ils n'ont la parfaite conscience d'eux-mêmes.

« La théorie des beaux-arts de Sulzer représente, dans un plus large développement, les résultats de ce mouvement opéré au sein de la culture esthétique suisse » (p. 300). On reconnaît, chez lui, deux directions, l'une pratique, l'autre théorique. Dans la première, le but moral de l'art est conçu dans un sens élevé.

L'art élève l'âme, ennoblit les sens et le cœur. La thèse de Rousseau est fausse. L'esthétique, considérée par ce côté, fraye la voie à la philosophie; elle l'aide à étendre son empire sur les âmes.

L'homme n'est homme qu'autant qu'il est capable d'une noble jouissance. La tragédie et le drame surtout le lui procurent. L'opéra est le plus grand et le plus important de tous les spectacles, parce qu'il réunit les jouissances de tous les arts; Sulzer soutient les droits élevés de l'art. Considéré moralement, l'art adoucit les mœurs. Au point de vue théorique, l'art est expressif, non imitatif. L'homme est le centre de l'art. C'est sa nature que l'art exprime ou doit représenter; il doit le représenter, non tel qu'il est, mais tel qu'il doit être.

En somme, l'art exprime le parfait, l'essentiel de la nature humaine.

Mais avant tout il est l'expression du sentiment (*Ausdruck des Gemuths*). L'art éveille dans le cœur de l'homme des impressions vives et durables. Sulzer s'élève aussi contre la tendance spéculative et la domination des règles.

L'esthéticien doit se placer au-dessus des règles. L'imagination est libre. « Échauffer l'âme, lui communiquer l'enthousiasme, favoriser l'inspiration, à cela se borne la théorie. » Dans l'âme de l'homme de génie brille la clarté, etc.

Sulzer se rapproche aussi de l'esthétique allemande par l'intuition (*Anschauung*) dont le mot revient sans cesse dans ses écrits. Winckelmann lui aussi ne fut-il pas inspiré par la vue du torse?

2° Les pages consacrées à l'esthétique des *Italiens* ne sont pas non plus sans intérêt, quoique la conception nous paraisse aussi trop étroite. Nous n'en pouvons dire que quelques mots. L'esthétique italienne emprunte son caractère général et ses règles aux grands modèles artistiques qu'elle avait sous les yeux. Ce caractère est le sens de l'extraordinaire dans l'art. La formule est-elle bien exacte? Voici comment elle est expliquée et appliquée.

L'auteur signale d'abord l'opposition qui se manifeste au début du XVIIIe siècle contre le classicisme français en Italie dans tous les écrits esthétiques. Cette réaction, ce besoin d'indépendance se sent fortement chez tous les auteurs, Orsi, Fontanini, Muratori, Ricoboni. Conti admire les Anglais. Les modèles anglais ici sont Milton, Shakespeare. Dante est le symbole de l'unité italienne. Conti contredit Bossu. Le sublime, l'extraordinaire, le merveilleux qui dépassent les limites du vraisemblable, voilà ce qui apparaît dans les œuvres du Tasse, de l'Arioste. Le grotesque, le comique se révèlent aussi dans la littérature et dans les arts.

Partout le mépris des classiques français. « Nous surpassons tous les peuples dans l'épopée et la poésie lyrique », disent les Italiens. Les chants populaires à Venise sont exaltés. L'antiquité classique appartient à l'Italie méridionale, dit-on, Platon est opposé à Aristote. Le bon goût (*l'ottimo gusto*) doit régner, mais il y a un goût fécond et un goût stérile. Des facultés esthétiques, les unes sont créatrices, les autres réceptives. La puissance de l'imagination humaine (*della fantasia humana*) est célébrée. Dans Muratori, dans Gravina, ces idées partout se rencontrent. Muratori oppose au monde matériel le monde céleste. Les mondes possibles de Leibnitz, la pluralité des mondes sont des thèmes nouveaux. Les degrés de beauté sont marqués; la beauté idéale partout est vantée.

L'auteur compare sous ce rapport l'esthétique italienne à l'esthétique anglaise et il en signale surtout les ressemblances. Même admiration pour Dante que pour Shakespeare et pour Milton. Gravina est le trait d'union entre Shaftesbury et Winckelmann.

Aux yeux de Muratori le génie musical est la première des facultés esthétiques. On se trouve en effet, dit notre historien, dans la patrie de

la musique moderne, sa terre natale (*in Heimlande*). — Cette transition nous paraît un peu subtile ; elle conduit à nous reproduire les théories sur la musique et les débats qu'elles suscitèrent au XVIIIe siècle entre les écoles opposées, les Gluckistes et les Piccinistes. Certes le sujet ne manqua pas d'intérêt, mais les disputes entre Rameau et Rousseau sur l'expression et les rapports harmoniques, la théorie du beau musical, etc., ne font-elles pas trop oublier à l'auteur la généralité de son sujet pour se concentrer sur un point aussi particulier ? Ce qui est dit des deux systèmes en présence, des moyens d'expression de la musique, de la palette musicale, de la théorie métaphysique et des formules mathématiques, de l'arithmétique inconsciente des formules mathématiques cachées dans les profondeurs de l'âme, tout cela sans doute est fort curieux ; mais tout l'art italien est-il dans la musique italienne ? Il semble bien que les autres arts, la peinture en particulier, auraient aussi quelque droit à ce qu'on en connaisse la théorie. Mais la musique est l'art du sentiment. On sait quelle prédilection l'historien a pour le sentiment.

On se trouve ainsi conduit au terme de cette histoire ; la naissance de l'esthétique allemande ou la profondeur du sentiment, l'*Innerlichkheit*, atteint à son plus haut degré.

3° Les derniers chapitres du livre sont consacrés à Baumgarten et à Winckelmann, les deux représentants principaux de l'esthétique allemande dans sa première période. A vrai dire, la transition nous paraît bien un peu subtile. On ne voit pas trop comment les théories italiennes sur la musique ont inspiré les deux esthéticiens allemands dont l'un prend son point de départ dans la poésie et l'autre le sien dans l'étude des chefs-d'œuvre de l'art antique, de la sculpture des Grecs en particulier.

Nous ne ferons pas l'analyse de ces deux chapitres. L'auteur s'étend longuement sur l'un et sur l'autre des deux esthéticiens et théoriciens de l'art. L'esthétique de Baumgarten et de ses disciples, dont l'exposé nous semble peu méthodique et non exempt de confusion, nous paraît aussi jugée beaucoup trop favorablement. Malgré les efforts de l'historien pour la réhabiliter, elle reste un essai infructueux pour fonder la science du beau et la théorie de l'art sur la base mobile et incertaine du sentiment ou de l'idée confuse.

Les termes vagues, les équivoques, les formules pédantesques dues au wolfianisme ne peuvent cacher le vide de la pensée, le vague et la confusion perpétuelles qui règnent dans les doctrines et les écrits du disciple de Wolf et de Leibnitz. Qu'il lui suffise d'avoir proclamé l'esthétique une science indépendante et de lui avoir assigné une place à part dans le cercle des sciences philosophiques. Voir en lui un penseur original comme esthéticien, en faire un des vrais représentants du génie allemand, c'est faire trop peu d'honneur à ce dernier.

Quant à Winckelmann, on peut très bien accorder à l'auteur que l'intuition des œuvres de l'art antique, bien plus que sa théorie

spéculative de l'idéal empruntée à Platon dont avant lui la doctrine était diversement et mal comprise, nous a valu son histoire de l'art. Il était bon, de même, sans s'y étendre aussi longuement, de faire remarquer que dans Winckelmann il y a à distinguer l'homme et le théoricien, sa personnalité essentiellement allemande, de ses vues dogmatiques sur le beau et l'art.

Que dans les dernières années de sa vie il se soit avec le même enthousiasme livré à l'étude des œuvres de la nature et à celles de l'art, cela ne change rien à ses doctrines esthétiques que l'historien s'était chargé de nous faire connaître. Il eût mieux valu, selon nous, ce qui eût été beaucoup plus difficile, nous montrer comment de ce berceau de l'esthétique nouvelle sont sorties les théories suivantes, et tout le développement ultérieur de l'esthétique allemande dans Kant, Schelling, Hegel, etc. Que l'auteur donc excuse notre franchise, avec notre insuffisance, car c'est ce que nous ne voyons pas.

Si le résultat définitif de toute cette histoire est le sentiment donné comme base à la science du beau et à la philosophie de l'art, il nous est impossible de voir comment sur une pareille base peut s'élever un édifice solide. Nous n'apercevons même pas trop non plus comment la profession de foi esthétique de notre auteur, p. 109-321, s'accorde avec ses jugements sur la valeur absolue des œuvres d'art, celle-ci devant être appréciée d'après la manière de sentir et le goût essentiellement variable, qui prévaut aux époques diverses de la vie des peuples, selon les mœurs, le caractère et l'esprit des individus, etc.

Nous avons voulu, par cette analyse, seulement faire connaître un livre dont, malgré nos critiques, nous nous plaisons à reconnaître tous les mérites, œuvre d'un esprit très distingué et qui, comme il a été dit au début de cet article, est d'une lecture très instructive et très intéressante.

Ch. Bénard.

M. Wundt. Grundzüge des physiologischen Psychologie, 3e Auflage, Leipzig, 1887.

Cette 3e édition de la *Psychologie physiologique* de Wundt se distingue de la précédente, par conséquent de la traduction française, par les principales additions ou modifications suivantes :

Dans l'Introduction physiologique, les paragraphes qui traitent de la conduction dans les nerfs périphériques, la moelle épinière, le cervelet, ont été revus et perfectionnés ; des modifications particulièrement considérables ont été faites à celui qui traite de la conduction dans les pédoncules et ganglions cérébraux. Un paragraphe nouveau a été consacré à la théorie des associations nerveuses qui relient entre elles certaines régions de l'écorce du cerveau. A propos de ce système d'associations, W. déclare qu'il ne faut leur attribuer qu'une signification

anatomique (I, 142); il faut surtout, dit-il, se garder de vouloir les rapporter aux phénomènes de l'association psychologique. Des modifications notables se constatent également dans le paragraphe concernant les voies conductrices qui vont à l'écorce du cerveau. Enfin la théorie des fonctions physiologiques des parties centrales a été perfectionnée. Ajoutons encore que cette introduction s'est enrichie de quelques schémas intéressants, notamment d'un schéma général des conductions centrales.

Dans la partie proprement psychologique, sur laquelle nous allons maintenant insister, voici les modifications et les nouveaux résultats qu'il importe de signaler :

Intensité de la sensation. — Ce chapitre a été augmenté d'une discussion des quatre méthodes psychophysiques. Au sujet du seuil d'excitation des intensités lumineuses, on a constaté que ce seuil paraît à peu près constant pour les diverses régions de la rétine. Il dépend de la grandeur de l'objet en ce sens qu'il s'élève considérablement si cette grandeur tombe au-dessous d'une certaine limite ; dans ce cas, pour que l'objet reste visible, l'éclairage doit croître en intensité dans la même proportion que la surface éclairée décroît. Ce fait se rattache sans doute, dit W., à l'irradiation produite sur fond obscur par des objets éclairés (361, 362). — Des expériences exécutées avec trois disques rotatifs placés l'un à côté de l'autre et dont les deux extrêmes dans chaque expérience sont composés d'un rapport constant de secteurs noirs et blancs tandis qu'on fait varier le disque intermédiaire de manière qu'il produise une sensation intermédiaire entre celles que produisent les deux autres ont conduit à admettre qu'outre les écarts déjà connus, par rapport à la loi de Weber, il s'en produit encore, dans le sens visuel, de périodiques et qui doivent être rapportés à des phénomènes de contraste (363). — Le seuil d'excitation pour les couleurs diffère du seuil pour les excitations lumineuses incolores (blanc, gris, noir), car toutes les couleurs apparaissent incolores lors d'une faible clarté. L'accroissement d'intensité de clarté nécessaire pour produire une sensation colorée est bien moindre pour les couleurs moins que pour les couleurs plus réfrangibles. Tandis que, d'après Charpentier, le seuil coloré n'est pour le rouge qu'environ double du seuil de clarté, il devient, dans le violet, 160 fois plus grand. De même s'il s'agit de points.

De nombreuses expériences, au moyen d'appareils perfectionnés, ont été faites sur l'intensité des sons. D'après ces expériences, les sensations d'intensité sonore continuent d'être le domaine où la loi de Weber reçoit la plus complète vérification.

Qualité des sensations. — W. résume les recherches de Magnus Blix et Goldscheider concernant le sens du toucher. Les sensations de pression, de chaud et de froid ne sont pas des processus qualitativement divers des mêmes organes terminaux, elles sont liées à des appareils cutanés divers. Les points de la peau capables de sentir le chaud sont distincts de ceux qui sentent le froid et séparés de ces derniers

par des espaces insensibles. Les expériences concernant la pression sont moins sûres que celles qui concernent le chaud et le froid, parce qu'il est plus difficile d'empêcher une pression de se faire sentir aux points voisins de celui qu'on veut étudier. Le sens de la chaleur est partout, intensivement et extensivement, moins développé que le sens du froid, et tous deux le seraient moins que le sens de la pression. Cette dernière s'exercerait en tous les points de la peau, mais spécialement en des points particuliers ou points de pression (Druckpunkte). Au sujet de la douleur dont il se contentait précédemment de dire qu'elle est un phénomène central, W. remarque avec plus de précision aujourd'hui qu'elle semble se présenter en tout point de la peau, et provient vraisemblablement de l'irritation non de terminaisons nerveuses spéciales, mais des fibres sensibles elles-mêmes; cette dernière circonstance en expliquait l'homogénéité (395, cf. 409, 114).

W. critique, à propos des sensations musculaires, la théorie de W. James sur la volonté. James admet que primitivement des excitations volontaires centrifuges se seraient associées aux sensations musculaires provoquées par l'innervation volontaire et qu'ensuite l'empire de la volonté sur les groupes particuliers de muscles résulte du réveil de ces sensations, devenues familières à la conscience par l'association. « La puissance des associations habituelles, objecte W., est sans doute un fait bien connu. Mais l'association n'unit jamais que *plusieurs sensations;* on ne saurait concevoir comment une excitation volontaire dépourvue entièrement de sensation peut s'associer avec une sensation musculaire, parce qu'on ne peut comprendre comment un acte psychique dépourvu de sensation peut exister comme fait de conscience. Mais il est absolument impossible de concevoir comment en outre dans les impulsions volontaires diverses il peut se trouver une grande diversité de ces actes dénués de sensation et qui pourtant doivent pouvoir être tous distingués par nous. S'ils ne l'étaient pas, comment leur serait-il possible d'éveiller une contraction musculaire *déterminée* avec la sensation musculaire qui s'y rattache? » W. conclut donc, très justement, croyons-nous, que le *Fiat* de James est une abstraction, qu'il doit être considéré comme inséparablement fondu avec la sensation de mouvement. Il se distingue donc de James en ce sens qu'il refuse d'admettre que les impulsions volontaires puissent exister sans des sensations déterminées, c'est-à-dire soit sans des sensations musculaires proprement dites, soit sans des souvenirs musculaires (405 et suiv.).

Des expériences ont été faites et sont résumées par W. pour la détermination du seuil d'excitation qualitatif des sensations sonores. 16 vibrations permettent toujours de reconnaître la hauteur du son; mais un bien moins grand nombre, deux seulement dans des circonstances favorables, suffisent non seulement pour donner à l'impression le caractère de hauteur, mais encore pour faire distinguer le son d'un son plus haut ou plus bas que lui de l'intervalle 24 : 25 (424). — La sensibilité

différentielle relative, en allant des sons bas aux sons élevés, croît d'abord rapidement et ensuite plus lentement, pendant que la sensibilité différentielle absolue croît d'abord, puis, dans les hauteurs moyennes, reste presque absolument constante, pour diminuer enfin dans les sons élevés.

Quant aux sensations lumineuses, le noir, essaye de prouver W., est dû à une irritation interne et permanente de la rétine; par conséquent il accompagne toutes les autres excitations de la rétine et persiste après qu'elles ont disparu (465, 494). Il relève ce fait que la cécité totale pour les couleurs peut exister sans qu'il y ait affaiblissement de l'acuité de la vue, ce qui vient à l'appui de cette théorie que la sensation de clarté et celle de couleur sont liées à des substrata différents [1].

Sensations composées tactiles et musculaires [2]. — W. signale l'application à la question des localisations tactiles de la méthode qu'on a appelée des équivalents. Elle consiste à trouver en un point de la peau, en y appliquant deux pointes, une distance de ces pointes qui paraisse égale à une autre déterminée. Avec une distance croissante, les rapports d'équivalence semblent en général se rapprocher de l'unité.

Sensations composées auditives. — W. ici modifie considérablement sa théorie primitive et consacre un paragraphe spécial à la consonance et l'harmonie. — Une remarque de détail intéressante est la suivante : l'unité de son ne tient pas seulement, comme on le croit généralement, dans un son considéré comme simple, à la force plus grande du son fondamental, car, en renforçant les harmoniques, en les rendant aussi intenses, et même quelques-uns plus, que le son fondamental, le caractère d'unité du son ne disparaît pas. La condition, dit W., de la production de la représentation de l'unité de son, c'est donc simplement que, dans une série de hauteurs dont les nombres de vibrations correspondent à la série des nombres entiers simples, le son fondamental correspondant au nombre de vibrations I ait une intensité suffisante (54). — A l'égard de la consonance et de la dissonance, W., dans les éditions précédentes, ramenait, comme Helmholtz, la dissonance exclusivement aux battements; en même temps il réunissait, sous le concept d'harmonie, tous les rapports, aussi bien ceux de la parenté directe que de la parenté indirecte, des sons. Il s'est convaincu depuis que la rudesse produite dans un son composé par les battements a une signification tout autre que la dissonance. De plus il croit nécessaire de définir la consonance positivement (Cf. la conception négative de l'harmonie chez Helmholtz) et en même temps de maintenir une séparation entre ce concept et celui d'harmonie. Voici donc ce qu'il dit :

1. Pour d'autres additions qu'il conviendrait de signaler, voir dans la *Revue philosophique* du 1er avril l'analyse des *Philosophische Studien.*

2. Nous traduisons *Vorstellungen* par *sensations composées* et non par *représentations*, pour être plus clair et rendre mieux la pensée de l'auteur. — Les chiffres se rapportent désormais aux pages du tome II, qui commence comme précédemment par l'étude des sensations composées.

« Le mot consonance désigne l'unité de son. La consonance est le plus parfaite quand deux sons s'accordent qualitativement d'une manière complète, ainsi quand leurs sons fondamentaux sont identiques ;.. le concept de consonance coïncide absolument avec celui de parenté directe des sons. La dissonance est la négation de ce concept. Donc sont dissonants les sons qui n'ont aucun ou à peu près aucun son partiel commun. » Au contraire, « nous entendons par harmonie un accord de sons qui repose non sur l'identité de sons communs, mais sur un rapport de sons divers entre eux, senti immédiatement comme convenable. La consonance est par conséquent un accord au moyen de sons *identiques*, l'harmonie un accord au moyen de sons *différents*, mais reliés entre eux suivant une certaine loi. Cette loi naturellement repose, non sur les rapports objectifs des vibrations comme tels, mais simplement sur les sensations. Abstraction faite de la consonance, c'est le rapport à un son fondamental commun, par conséquent la parenté *indirecte* qui produit cette loi. Le son simple complet, consistant en un son fondamental et en ses plus proches harmoniques distinctement perceptibles, est en fait le type auquel se ramène toute harmonie. » (64)

Sensations composées visuelles. — W. signale ce fait que, dans certaines affections pathologiques de la rétine, si des éléments rétiniens se trouvent dérangés de leur place habituelle, il se produit des troubles dans l'appréciation des formes spatiales (*métamorphopsies*), lesquels suivent cette règle que les impressions sont localisées de la façon qui correspond à la situation normale des éléments rétiniens déplacés. Ainsi des lignes droites peuvent paraître courbes ou brisées, les objets peuvent sembler grossis ou rapetissés, selon que les bâtonnets et cônes se trouvent rapprochés ou écartés les uns des autres (88). — Il formule (107, 108) une loi nouvelle (*la loi de la correspondance de l'aperception et de la fixation*) ; elle exprime ce fait que les lignes visuelles de l'œil normal se dirigent d'elles-mêmes en vertu d'un mécanisme central vers l'objet auquel nous donnons notre attention. Ce n'est qu'avec un certain effort et exercice qu'on peut diriger son attention sur des objets qu'on ne fixe pas. — Le déplacement de l'image rétinienne nous fournit une mesure beaucoup plus sûre du mouvement des objets extérieurs que le mouvement de notre œil lui-même ; c'est ce que prouve ce fait que des mouvements très lents d'un point qui se meut dans l'obscurité ne sont pas perçus, tandis qu'ils le deviennent aussitôt qu'on peut fixer un point de repère immobile. — La persistance des excitations rétiniennes joue aussi un grand rôle dans notre perception des mouvements extérieurs. Pour percevoir comme continu le mouvement entre une position initiale A et finale B d'un objet, nous devons avoir la représentation que les positions intermédiaires ont été réellement parcourues. Si le mouvement est trop rapide, ses diverses phases peuvent ne donner lieu à aucune perception nette; s'il est trop lent, le mélange des impressions nouvelles avec ce qui persiste de celles qui ont précédé peut être troublé. On se convainc aisément de l'influence

de ces conditions par le moyen des appareils stroboscopiques (tels que les *zootropes*), où il se produit une fusion des images, quoique l'œil ne soit impressionné que d'une manière discontinue (135).

Étendue de la conscience. — Signalons ici surtout l'étude de l'influence exercée par des conditions subjectives sur la perception d'impressions successives. Ainsi, en supposant des battements de pendule qui se succèdent régulièrement, nous ne pouvons entièrement nous empêcher de les rythmer. Si on s'abandonne à sa tendance à rythmer, on peut maintenir ensemble dans la conscience un plus grand nombre d'impressions. W. explique cette tendance irrésistible à rythmer des impressions successives même objectivement identiques par des oscillations périodiques de l'aperception, c'est-à-dire de l'attention. Des expériences faites pour mesurer directement la durée de ces oscillations ont permis de constater que l'aperception est une fonction régulièrement périodique; la durée d'une période de tension est en moyenne 2,5 — 4″, elle est un peu différente selon les sens, elle n'est pas sensiblement augmentée lorsqu'on aperçoit simultanément deux sensations de sens différents; dans ce dernier cas, il semble se former non deux aperceptions, mais plutôt une aperception composée, ou une suite d'aperceptions doubles, séparées l'une de l'autre par des intervalles réguliers (246 et suiv.).

Aperception. — Le ch. XVI, qui traite de l'aperception, a été considérablement remanié et augmenté. Une distinction importante, manquant dans les éditions précédentes et qui a entraîné des modifications dans tout le reste du chapitre, c'est celle d'un temps de réaction *complet* et d'un temps de réaction *raccourci*. Dans le premier on a tous les moments du temps de réaction et notamment les trois actes psychophysiques de la perception, de l'aperception, et de l'excitation volitive; dans le second, le processus de l'aperception se trouve vraisemblablement éliminé et en outre les actes de la perception et de l'impulsion motrice probablement coïncident, cette dernière ne venant plus de la volonté, mais se produisant d'une manière réflexe aussitôt que l'impression a lieu. Pour avoir un temps de réaction aussi complet que possible, il faut diriger avec intensité son attention sur l'organe du sens par où doit venir l'impression; pour avoir un temps raccourci, il faut au contraire concentrer son attention sur l'organe moteur qui doit réagir. C'est parce que les précédents observateurs et W. lui-même n'avaient pas aperçu cette distinction qu'ils ont obtenu des chiffres parfois si divers dans leurs différentes observations; il est à noter, en effet, que telles personnes, sans s'en douter, ont une tendance à réagir sensoriellement, c'est-à-dire en concentrant leur attention sur le sens, telles autres à réagir musculairement.

Le § 4 du présent chapitre, intitulé *Aperception d'impressions simultanées et se suivant rapidement* et correspondant au § 5 de la 2e édition, renferme une étude plus complète que précédemment de l'influence exercée sur la disposition des représentations dans le temps par la

complication des impressions, c'est-à-dire par la réunion d'impressions disparates. W. examine ici notamment les complications de plus de deux impressions. S'il se produit une troisième impression, si, par exemple, en même temps que l'impression sonore à apercevoir et intercalée dans une série d'impressions visuelles se produit une impression tactile, ces deux impressions sont toujours saisies simultanément; quant au déplacement du temps, il diminue considérablement en comparaison de ce qui se passe dans la complication simple, cependant reste en général négatif. Si on ajoute une troisième impression hétérogène, le déplacement du temps prend des valeurs positives, qui augmentent encore avec une complication du quatrième degré. Si on ajoute à la complication primaires de deux impressions des impressions non pas disparates, mais homogènes à celle qui est déjà intercalée, le déplacement du temps suit la même direction que tout à l'heure; mais quantitativement le changement est ici moindre que dans le cas précédent, si bien que, même avec l'addition à la complication primaire de trois impressions homogènes, le déplacement du temps reste négatif (336 et suiv.).

Le § 5 (*Cours des représentations reproduites*) résume les recherches nouvelles qui ont été faites sur le sens du temps. W. signale comme particulièrement importante pour l'essence de notre intuition du temps la *loi de périodicité* propre à cette intuition, d'après laquelle les écarts de l'espace de temps reproduit vis-à-vis de l'espace de temps primitivement donné oscillent régulièrement suivant une périodicité dépendant du temps d'indifférence (c'est-à-dire du point où le temps reproduit est perçu égal au temps primitivement donné), de telle sorte que l'écart du temps reproduit vis-à-vis du temps primitif atteint toujours son minimum relatif dans les intervalles qui sont des multiples du moment d'indifférence (353).

Le § 6, entièrement nouveau, étudie la *Reproduction qualitative dans sa dépendance à l'égard du temps*, c'est-à-dire le problème de la mémoire, et complète ainsi le précédent.

États hypnotiques. — On peut signaler ici quelques additions et modifications pour lesquelles W. paraît s'être inspiré surtout des travaux français, principalement de ceux de Beaunis.

Mouvements d'expression. — Un développement particulier nouveau est consacré dans ce chapitre à l'évolution de la musique. La parole et le chant auraient eu leur point de départ commun, selon l'auteur, dans une forme musicale du langage qui n'était encore ni le chant, ni la parole au sens actuel et qui se serait ensuite différenciée d'une part en parole dépourvue à peu près de mélodie et de rythme, d'autre part en chant proprement dit. La musique instrumentale doit être considérée comme postérieure au chant. Elle lui est dans un rapport analogue à celui de l'écriture à la parole.

On voit par cette analyse que, si l'ouvrage de W. est resté inaltéré dans les grandes lignes, il a néanmoins reçu des additions et perfec-

tionnements de détail importants. Le nombre des figures est dans la présente édition de 210, tandis qu'il n'était dans la précédente que de 180. Il y a progrès à la fois dans les résultats et, ce qui était à prévoir, dans la technique; le laboratoire de W. s'est enrichi en effet d'un assez grand nombre d'instruments ou nouveaux ou plus précis que les anciens. Il n'est donc pas étonnant que de nouveaux laboratoires de psychologie expérimentale soient actuellement en Allemagne en voie de formation, et il est à espérer qu'il finira par s'en former aussi quelque jour en France, le jour où on y sera suffisamment au courant des recherches précédentes, dont l'intérêt ne saurait plus être contesté.

B.

Dr J. H. Witte. DAS WESEN DER SEELE UND DIE NATUR DER GEISTIGEN VORGAENGE IM LICHTE DER PHILOSOPHIE SEIT KANT UND IHRER GRUNDLEGENDEN THEORIEN, HISTORISCH-KRITISCH DARGESTELLT. (*L'essence de l'âme*, etc.) Halle-Saale, Pfeffer, 1888. XVI-336 p. in-8°.

Ce livre de M. Witte est une protestation contre la doctrine d'une psychologie sans âme, qui lui paraît erronée, absurde même, et dommageable pour la science allemande, dont elle menacerait de fausser la direction. L'auteur y fait une revue historique et critique, au point de vue des théories de Kant, de toutes les doctrines de l'âme, et il espère amener le lecteur à une connaissance exacte du problème qui concerne son essence et la nature des procès de l'esprit..

M. Witte commence par la critique du *matérialisme*, tel que le représentent Büchner, Moleschott, Vogt, et même les ultra-darwinistes, comme Haeckel. Le matérialiste nie l'âme; il la donne pour un produit, un accident, ou une fonction du corps. Mais il ne prend pas garde que la connaissance de toute activité spirituelle hors de nous repose seulement sur une compréhension symbolique des phénomènes du corps, et il manque de réserve dès qu'il substitue ces phénomènes du corps, qui sont un pur symbole, à l'esprit, à ce que signifie le symbole.

M. Witte passe ensuite à l'examen du *positivisme sceptique*, représenté surtout par Wundt, et selon lequel l'âme est une chose devenue, mais non pas une substance. Il signale un vice logique dans le raisonnement de Wundt, et il maintient contre lui que la notion de nous-mêmes comme chose interne et persistante se développe sur un fond de perceptions aussi originales que celles qui créent les objets extérieurs et leurs substances. Il lui reproche encore de confondre sans cesse la nécessité logique avec la nécessité catégorique; d'accepter la vieille fiction d'un sujet pensant, qu'il juge indispensable à toute doctrine d'une âme substantielle, tandis que nous sommes plutôt un objet qui apparaît à notre conscience; et en un mot d'ignorer les méthodes de la théorie de la connaissance.

Puis, abordant l'exposé du *kantianisme* et du *criticisme*, il montre les situations diverses, par rapport à la doctrine de l'âme, des philo-

sophes qu'il range sous cette rubrique : celle de Kant, pour qui l'âme était un phénomène objectif et sa substantialité un postulat de la raison; celle de Schopenhauer, qui fait du phénomène de Kant une représentation, et du monde « ma représentation »; celle de Liebmann et de quelques autres, qui réduisent le monde aux limites de l'intelligence qui le perçoit, et l'âme à un phénomène individuel (Schuppe refuse même tout monde en dehors du monde subjectif); et enfin celle des philosophes purement phénoménistes, pour lesquels l'âme n'est plus qu'un titre et un nom.

Cet empirisme nominaliste est représenté, en son excès, en Allemagne par Mach, en Angleterre par Spencer, en France par Ribot. Spencer se rattache, par Stuart Mill, d'une part au vieil empirisme anglais, et de l'autre au positivisme français de Comte. M. Witte accorde une véritable importance à l'œuvre de Comte, et il la critique aussi sans ménagement. La signification philosophique de sa « loi des trois états », dit-il en résumé, est l'avènement d'une philosophie qui négligerait les causes, les substances; et sa classification hiérarchique des sciences (M. Witte en reconnaît les réels mérites) implique d'ailleurs, premièrement, que des éléments abstraits, des lois, objet de nos sciences abstraites, représentent ce qui est immutable dans la nature, et, secondement, que les phénomènes, les faits réels, objet de nos sciences concrètes, ne sont que des combinaisons d'éléments, de choses élémentaires. Sur quoi M. Witte objecte que le positivisme doit renoncer à saisir l'objectif, ou accepter les causes, c'est-à-dire les substances : car c'est prendre le πρότερον πρὸς ἡμᾶς pour le πρότερον τῇ φύσει, que de qualifier les phénomènes des combinaisons; l'abstrait et le concret du positivisme répondent à des différences de position dans le monde représentatif et ne signifient pas des différences objectives; et il faut en définitive, pour sortir du subjectivisme, demander à la théorie de la connaissance le quelque chose de solide et durable qui sera le fait, mais qui ne peut être la généralité de Comte, simple produit de l'esprit logique, qu'il s'agirait de critiquer.

C'est toujours, on le voit, le même reproche adressé aux positivistes de garder la position du réalisme naïf, faute d'en trouver une meilleure; et les métaphysiciens les accusent d'être des « subjectifs », parce que les positivistes acceptent bonnement l'objectif, tel qu'ils ont prise sur lui par la réflexion et la sensation, par la logique et l'expérience sensible. Comte est déclaré coupable d' « hypostaser » les lois de la nature et de bâtir ainsi une métaphysique rationaliste et dogmatique. Les lois, écrit R. Zimmermann, ne sont pas pour lui des phénomènes, mais des rapports entre les phénomènes. « Comte prend les objets sensibles de l'expérience comme des phénomènes hors du sujet, tandis que selon Kant ils sont dans le sujet. »

Spencer commet la même faute et néglige les théories allemandes de la connaissance. Elles lui eussent enseigné, dit M. Witte, que les sensations ne sont pas les derniers éléments de la conscience, et qu'elles

sont simplement les premiers phénomènes « dans le temps » de la conscience soumise à l'expérience. Dühring a raillé sans pitié la prétention de Spencer à recouvrir les phénomènes les plus complexes, les plus intimes de la vie organique et sociale avec son schématisme grossier de l'intégration et de la désintégration. On a beau jeu contre cette extension abusive faite par Spencer de l'idée d'évolution. Mais cette idée reste féconde dans le domaine particulier de la psychologie, où elle prend un sens précis, et je ne vois pas que M. Witte en infirme la valeur. Il reprend à son profit, contre la psychologie associationiste, les arguments de Lange, et il n'accepte pas même avec celui-ci des lois qui seraient purement empiriques. Car toute association, dit-il, demande du *temps;* mais le temps est un facteur original, qui précède l'association, et en définitive la sensation, ce *primum* de la psychologie anglaise, ne devient un contenu psychique qu'en vertu d'une activité originale de l'âme et sur le terrain de la conscience « préempirique ».

Riehl, à l'encontre de Spencer, a défini le temps une synthèse de la *suite* et de la *durée*, soit une suite par rapport à un moment fixe. Cette synthèse même ne serait, selon M. Witte, qu'une expression au moyen de laquelle nous faisons claire pour notre réflexion critique le contenu de notre esprit. L'explication causale, poursuit-il, n'exige pas seulement un facteur préempirique intuitif, il lui faut un facteur « catégorial », c'est-à-dire le concept fondamental de causalité. Et ainsi il nous rappelle toujours à la critique de la connaissance et nous veut contraindre d'expliquer les données que nous acceptions « naïvement ».

Quant à Ribot, « toutes ses recherches et ses hypothèses, conclut M. Witte, contiennent beaucoup de vérité; elles peuvent servir souvent, elles servent en effet à nous éclairer touchant les conditions physiques et psychiques sur lesquelles reposent la continuité empirique de la mémoire et même ses différents degrés d'intensité; mais ce qu'est la mémoire essentiellement, et ce par quoi elle est possible, Ribot n'effleure pas ce sujet, malgré le luxe de son exposition, ou même, en tant qu'il se fonde résolument sur la quantité de l'expérience, il transforme en cause ce qui n'est qu'une conséquence, conformément à son erreur fondamentale d'une psychologie associationniste... Quoi que puisse d'ailleurs être la mémoire, il est en tout cas dans la puissance du moi de rapporter tous les contenus de la conscience à une unité constante antérieure à l'expérience, et avec d'autant plus de succès qu'il y est plus intéressé et affirme énergiquement son activité propre. Ainsi donc, si la mémoire suppose quelque chose, c'est une unité substantielle de la conscience, servant de fondement à toutes les expériences du moi. Sa vue matérialiste a empêché Ribot de pénétrer le véritable phénomène... Les traces et le réveil des représentations sont à coup sûr des hypothèses nécessaires, mais la chose capitale reste de savoir cela... Qui prétendrait expliquer au sens matérialiste le rétablissement, par exemple, d'une quantité de représentations anciennes, qui ont été perdues au cours d'une maladie et réapparaissent presque subitement

après la guérison, tandis qu'il avait fallu des années pour les produire? En quel embarras nous laissent le matérialisme et le positivisme devant de tels faits! D'après la théorie de Ribot, les représentations devraient encore être localisées quelque part dans les cellules cérébrales. Mais de cela on ne peut se faire aucune représentation. Comment seraient-elles dans les cellules? Serait-ce une espèce de décalque photographique des objets?.... » Bref, le positivisme de Ribot conduit à des étrangetés, dès qu'il prétend à une explication causale, et il est hors d'état de nous instruire sur la nature de l'âme.

M. Witte n'attaque pas avec moins de vivacité les représentants de la psychologie associationniste en Allemagne, qui sont Brentano, Stumpf et Lipps. La position de ce dernier serait celle, selon lui, d'un dualisme réaliste de la conscience intime, en ce sens qu'il tiendrait pour indépendants l'un devant l'autre le monde de la vie physique et celui de la vie psychique, en tant que modes de notre conscience. Je ne suivrai pas M. Witte dans les détails de sa discussion contre ces philosophes, ni contre ceux, placés au point extrême de cette histoire, qui représentent : les uns, tels que Fichte, Schelling et Hegel, l'idéalisme absolu, la doctrine d'une substance de l'âme comme unité réelle et relativement constante dans le procès du devenir: les autres, tels que Fries, Herbart et Beneke, le réalisme à demi dogmatique qui fait de l'âme une chose réelle supra-sensible et un être fixe; les derniers, soit Schleiermacher, Trendelenburg, Lotze et Harms, le réalisme scientifique pour lequel l'âme est principe de la conscience, substance psychique devenue chose réelle supra-sensible, substrat substantiel de la vie de l'esprit individuelle, ou esprit incorporé.

Harms se trouve le plus près de la pensée de M. Witte. Son plus grand tort a été de nier la conscience préempirique. En revanche il a raison de vouloir contre Kant, et M. Witte veut avec lui, avec Herbart, Beneke et Lotze, que les catégories s'appliquent à l'expérience interne comme à l'expérience externe. Wundt s'est laissé aller à cette exagération de la critique kantienne, de refuser l'usage des catégories pour les phénomènes internes, comme si l'intuition personnelle du moi empirique manquait du caractère de l'intuition sensible! L'extension des catégories est une chose capitale au point de vue de M. Witte, parce qu'elle lui permet en définitive, conformément aux procédés logiques des théories de la connaissance, d'affirmer la qualité substantielle de l'âme et sa persistance, et nous jugerons que l'auteur a entendu donner à la métaphysique une telle portée qu'on y puisse rouvrir le chapitre de ces questions dont M. Ribot a dit que l'homme ne sait, ou ne saurait, « ni les abandonner ni les résoudre ».

LUCIEN ARRÉAT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophische Monatshefte.

Vol. 20, fas. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.

R. Eucken. *Les partis et les noms de parti en philosophie.* — Cet article a été réuni avec d'autres et notamment avec une intéressante étude sur *la philosophie de Trendelenburg*, dans un volume dont la *Revue* rendra prochainement compte.

Eduard von Hartmann. *Mon rapport à Schopenhauer.* — Il n'est pas superflu, dit l'auteur, de montrer brièvement la différence de ma philosophie et de celle de Schopenhauer, puisqu'on le range tous les jours parmi les disciples de ce dernier. Voici quelques-unes des principales distinctions et même des oppositions essentielles que M. de Hartmann signale entre l'une et l'autre. Schopenhauer n'admet de la théorie kantienne de la connaissance que le côté idéaliste, Hartmann n'en admet que le côté réaliste; Schopenhauer n'accepte qu'une cause immanente, H., qu'une cause transcendante : les théories de la connaissance sont absolument opposées chez l'un et chez l'autre. Schopenhauer professe un monisme abstrait, un monisme de la volonté qui est un panthéisme, il fait sortir la raison avec l'intellect de l'organisme et plus spécialement du cerveau; elle n'est pour lui qu'un phénomène (*Erscheinung*) tertiaire et en outre accidentel de l'être qui constitue le monde en soi privé de raison; la volonté est le principe absolu et unique. H. adopte un monisme concret, un monisme de l'esprit ou panpneumatisme; la raison est pour lui le principe formel logique de l'idée inséparablement unie à la volonté; elle règle et détermine comme telle tout ce que contient le processus cosmique. H. s'oppose, dans les questions les plus importantes de la métaphysique, à Schopenhauer, pour se rapprocher de ceux qui, comme Eckhart, Böhme et Schelling, voient sans doute dans la volonté un des principes les plus importants de l'absolu, mais n'en font pas le principe unique et absolu. L'histoire n'a aucune valeur pour Schopenhauer, qui fait du temps une chose simplement subjective; de même notre conception de la nature perd pour lui toute vérité, parce qu'il soutient la pure subjectivité de l'espace. L'intellect, l'esprit ne s'introduit que par accident et comme un parasite dans la volonté naturelle. H. tient grand compte de l'histoire, voit dans la na-

ture une apparition objectivement réelle dans le temps et dans l'espace, une manifestation, indépendante de toute perception consciente, de l'être qui constitue le monde; dans le mécanisme conforme à des lois, le moyen véritable par lequel est réalisée la téléologie naturelle; enfin dans la nature le point de départ et le point d'appui (*Vorstufe und Sockel*) de l'esprit.

Les différences sont plus grandes encore pour la philosophie pratique que pour la philosophie théorique. Sch. ne croit qu'à la résignation pour le sage; il n'a en vue, dans sa morale ésotérique, que le salut de l'individu et ne la fait reposer que sur le pessimisme métaphysique et l'idéalisme subjectif, ordonnant ainsi à l'individu de détourner sa volonté de la vie et lui montrant cette tâche comme impossible à mener à bonne fin. H. recommande l'action et prescrit à l'individu d'employer ses forces pour le service du tout; il fait d'un côté reposer le principe moral monistique sur le principe religieux et lui donne de l'autre une valeur positive qui lui manquait chez Schopenhauer, en faisant agir l'individu en vue du progrès du tout. Enfin Schopenhauer ne distingue pas le pessimisme empirique du pessimisme métaphysique : il déduit le premier comme le second de deux propositions fausses, à savoir que l'être constituant le monde est aveugle et privé de raison, que le plaisir est chose négative.

Benno Erdmann. *Le point de vue métaphysique de Kant vers 1774.* — Étude intéressante sur le développement philosophique de Kant. B. Erdmann pense, en s'appuyant sur un manuscrit de cette époque, que Kant croyait toujours encore vers 1774 trouver une méthode qui lui permît d'étendre la connaissance dogmatique par la raison pure.

R. Lehmann. *L'intuition psychologique fondamentale dans la doctrine des catégories.* — Travail qui met bien en lumière les rapports du criticisme avec la psychologie et rend plus compréhensible la doctrine de Kant, mais qu'il est impossible d'analyser à cause des nombreuses citations qu'il contient.

C. Schaarschmidt. — *Réfutation du déterminisme.* — Schaarschmidt distingue la liberté corporelle et la liberté intellectuelle dont le concept est tout à fait clair, de la liberté naturelle de la volonté (*Willkühr*) et de la liberté moralement rationnelle ou idéale dont il cherche d'abord à déterminer les rapports. Puis il expose la thèse des déterministes et celle des indéterministes, les compare et essaye de les réunir, examine et écarte le déterminisme, examine et rectifie l'indéterminisme. Du point de vue le plus général, dit-il en terminant, la liberté de la volonté peut être considérée comme la clef qui ouvre à l'homme le monde sensible, l'ordre moral et le royaume de Dieu, qui fortifie et satisfait les trois tendances fondamentales chez l'homme, la tendance à connaître, la tendance morale et la tendance religieuse. Sans la réalité de la liberté il n'y aurait plus pour nous un monde réel que nous distinguions de

nous-mêmes, il n'y aurait ni devoir ni but moral, enfin il n'y aurait aucune conscience de Dieu et d'un rapport à Dieu. Et il se propose de montrer, dans un travail ultérieur, que la liberté est la condition de l'activité spirituelle.

JULIUS NATHAN. *Représentation, sentiment, volonté.* — Dans cette étude psychologique où sont cités un certain nombre de cas pathologiques, l'auteur se demande s'il y a en nous trois groupes distincts de phénomènes, combat une psychologie monistique, justifie la vieille opinion qui reconnaît en nous des sentiments, des représentations, des désirs, pense que le psychologue est autorisé à admettre un nombre déterminé de facultés pour arriver à une connaissance véritable de l'âme, car de tels concepts, réels ou imaginaires, sont le point de départ de la connaissance véritable en psychologie comme en mathématiques.

E. KÖNIG. *Quelques pensées pour défendre l'esthétique de Kant contre l'empirisme et le réalisme.* — L'auteur croit que l'idéalité de l'espace ne serait pas détruite si l'on établissait qu'il n'y a pas de propositions *a priori* en mathématiques, mais il combat Stuart Mill, le plus pénétrant adversaire des théories qui supposent des propositions *a priori* comme point de départ de notre connaissance.

H. SIEBECK. *Sur le rapport de la loi physique et de la loi morale.* — La persistance de l'ordre moral du monde dans le sens d'un enchaînement conforme à une loi (*gesetzmässigen*), de rapports moraux dans un monde formé par des individus doués de conscience, n'est pas possible sans le développement antérieur du processus naturel. Mais ce dernier ne forme qu'un premier degré nécessaire pour le processus moral et doit être conçu par analogie avec ce qui est spirituel et moral : comme le croyait Platon, l'idée du Bien est le principe métaphysique le plus profond.

P. NATORP. — *Sur le principe et la cosmologie d'Anaximandre.* — Article substantiel, à propos de l'ouvrage de Neuhaeuser sur Anaximandre.

C. SCHAARSCHMIDT. — *Sur la possibilité de la métaphysique.* — Il faut recourir en métaphysique à la démonstration indirecte (*indirecte Beweisverfahren*). Par elle nous pouvons non seulement connaître au moins approximativement les objets particuliers de la métaphysique, mais encore, ce qui est la chose capitale, porter un jugement sur l'exactitude et l'utilité du principe suprême de la métaphysique, car ce principe étant le fondement de la conception par laquelle nous nous représentons l'univers, nous pouvons trouver dans la critique de telles conceptions un moyen d'établir indirectement ce principe qui, formant le le point de départ de la connaissance comme de la pratique, doit être le guide de la science.

Schaarschmidt analyse la traduction par Kirchmann de l'Abrégé donné

par J. Rig de la Philosophie positive et trouve singulière l'idée qu'a eue Kirchmann de comparer Comte au Faust de Göthe; l'ouvrage de G. Séailles sur le Génie dans l'art, riche en exemples, plein de bonnes remarques, vivant et précis. *Lehmann* rend compte de celui de Bertrand sur l'Aperception du corps humain; il fait remarquer que l'auteur se rattache expressément à M. de Biran et n'en trouve la raison que dans le désir de se mettre dans une certaine opposition avec la psychologie positive de ses compatriotes ou des Anglais : il eût gagné, dit-il, à se rapprocher des uns et des autres, car il n'eût pas étendu les résultats de ses recherches, en dépassant les limites d'une théorie de la connaissance, pour en faire sortir des poésies métaphysiques vagues et peu méthodiques (*in vage und unmethodische metaphysische Dichtungen*). La valeur du livre est tout entier dans les chapitres empiriques.

A. Rausch. *Sur l'estimation morale de* l'εὐγένεια *et du* πλοῦτος *chez les Socratiques et les Péripatéticiens.* — Étude importante pour l'histoire des idées morales dans l'antiquité et surtout chez Socrate, Xénophon, Antisthène, Aristippe, Platon et Aristote.

Th. Achelis. — *Conscient et inconscient.* — L'auteur qui cite Taine, Wundt, Hartmann, etc., insiste sur l'importance considérable de l'inconscient pour les différents domaines de la spéculation, mais il soutient que toutes les explications tentées par ceux qui ont voulu rendre compte de l'individuation, montrer la connexion des éléments différents qui constituent notre moi personnel, ont été modelées sur notre représentation soumise à des conditions subjectives, que la psychologie et la morale, dans les questions limitées et par conséquent exactement déterminées qu'elles examinent et comparent, pourront mettre en lumière des résultats d'une grande valeur sur la connexion ininterrompue des phénomènes conscients et inconscients.

R. Lehmann. *Remarques sur la partie synthétique de la psychologie de Spencer.* — Lehmann, à propos de la traduction allemande du premier volume de Spencer, dont l'ouvrage constitue selon lui une des tentatives les plus importantes pour faire entrer la psychologie dans le domaine des sciences et pour la mettre en accord avec un système philosophique fondé sur une conception mécanique du monde, soutient que la conception fondamentale psychologique et métaphysique de Spencer est en contradiction absolue avec sa théorie de l'évolution.

F. P.

NÉCROLOGIE

M. G. TEICHMÜLLER

Le 10-22 mai est mort à Dorpat le professeur Gustav Teichmüller, dans toute la force de l'âge. On connaît en France ses études de philosophie grecque, qui ont sur plus d'un point heurté et renouvelé la tradition, et provoqué tant de nouvelles recherches. On a su apprécier ici même, mieux qu'on ne l'a fait en Allemagne, l'ingénieuse originalité de ses travaux, et la variété charmante et très brillante de cet esprit éminemment perspicace et trouveur. On connaît moins les ouvrages théoriques auxquels il a consacré les dernières années de sa vie. Il se proposait de publier cette année même un volume, l'œuvre capitale de sa vie, disait-il, où il eût achevé et couronné sa *Métaphysique* et sa *Philosophie de la religion*, et qui eût permis d'embrasser d'ensemble son œuvre philosophique. Sa veuve, l'intelligente et fidèle compagne de tous ses travaux, saura mieux que personne nous donner ce qui est en état d'être sauvé. Nous espérons aussi qu'elle réunira en un volume les courtes et brillantes esquisses philologiques et historiques qu'il notait presque chaque jour; elles nous consoleront un peu de n'avoir jamais le Platon qu'il rêvait d'écrire. — Je n'oublierai jamais le séjour d'un mois que j'ai fait auprès de lui, parmi sa famille, dans sa maison, il y a un peu plus d'un an, ni les longues et vivantes veillées d'hiver où il semait les saillies d'un esprit infiniment souple et fécond, ni la délicate et joyeuse bonté de son cœur, qui n'eut d'autre défaut que d'être trop sensible et trop sincère.

LUCIEN HERR.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

BEAUSSIRE (E.). *Les principes du droit*. In-8°. Paris, F. Alcan.

BINET (A.). *Études de psychologie expérimentale*. In-8°. Paris, Doin.

CARO (E.). *Mélanges et portraits*. 2 vol. in-18. Paris, Hachette.

DREYFUS (F.-C.). *L'évolution des mondes et des sociétés*. In-8°. Paris, F. Alcan.

B. PEREZ. *L'art et la poésie chez l'enfant*. In-8°. Paris, F. Alcan.

LYON (G.). *L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.* In-8°. Paris, F. Alcan.

SCHIFFMANN. *La formule : essai de solution de la question sociale.* In-8°. Paris, Jouve.

BRESSON (L.). *Les trois évolutions, intellectuelle, sociale, morale.* In-8°. Paris. Reinwald.

BARBIÉ DU BOCAGE. *Analyse et synthèse.* 2 vol. gr. in-8°. Paris, Masson.

WATSON (J.). *The philosophy of Kant, as contained in extracts from his own Writings.* In-12. Glascow, Maclehose.

OLIPHANT (L.). *Scientific religion.* In-8°. Edinburgh, Blackwood.

DESSOIR (M.). *Bibliographie der modernen Hypnotismus.* In-8°. Berlin, Duncker.

ANTAL. *Die holländische Philosophie im neunzehnten Jahrhundert.* In-8°. Utrecht, Breijer.

AVENARIUS. *Kritik der reinen Erfahrung.* Ier Bd. In-8°. Leipzig, Fues (Reisland).

HOLSCHER. *Die naturwissenchaftliche Weltansicht.* In-8°. Gotha, Perthes.

GROTENFELD. *Das Webersche Gesetz und die psychische Relativität.* In-8°. Helsingfors, Frenkell.

ERHARDT. *Kritik der kantischen Antinomienlehre.* In-8°. Leipzig, Fuer.

VEECK (O.). *Darstellung und Erörterung der Religionsphilosophichen Grundanschauungen. Tredelenburgs.* In-8°. Gotha, Behrend.

REICH (E.). *Schopenhauer als Philosoph der Tragädie.* In-8°. Wien, Konegen.

FORCISI. *Prolegomeni alla soluzione del problema ideologico.* In-18. Catania, Pastore.

POLETTI. *La Scuola classica nel processo biologico-storico del pensiero.* In-8°. Udine, Gambierasi.

GIOVANNI (V. DI). *Giordano Bruno e le fonte delle sue dottrine.* In-8°. Palermo, Barra Vecchia.

POZZO DI MOMBELLO. *Discromatopsia : studi sulla visione dei colori.* In-12. Foligno. Sgariglia.

CHIAPELLI (A.). *Le idee millenarie dei cristiani nel loro svolgimento storico.* In-8°. Napoli.

MORSELLI (E.). *Sul peso dell' encefalo negli alienati.* In-8°. Reggio-Emilia, Calderini.

FERREIRA-DEUSDADO. *Ensaios de philosophia actual.* In-18. Lisboa, Roza.

J. KLIKA. *Pædagogika na zaklade nauky o vyvoji prirozeném, kulturnim a mravnim.* In-8°. Roudnici, Marese.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

COULOMMIERS. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

LA FINALITÉ
COMME PROPRIÉTÉ DES ÉLÉMENTS PSYCHIQUES

I

Les lois de l'association telles que l'école anglaise les a exposées sont, comme nous l'avons vu[1], absolument incapables de nous rendre compte de la vie de l'esprit. Nous sommes nécessairement conduits à envisager dans ces phénomènes psychiques une loi d'organisation, de systématisation, de finalité si l'on veut, absolument irréductible aux lois d'association par contiguïté et ressemblance. Je voudrais ici examiner cette loi d'organisation et en déterminer les manifestations différentes, en m'attachant surtout aux faits les moins connus et les moins étudiés et sans sortir des lignes générales du sujet dont je me propose d'étudier ailleurs les détails.

Tout fait psychique est un système, une synthèse d'éléments plus ou moins bien coordonnés ; que nous prenions une sensation de l'ouïe ou de la vue, une idée, un sentiment, une volition, nous trouvons toujours que ce phénomène est complexe et que les éléments en sont coordonnés de quelque manière ; c'est une loi de l'esprit qu'aucun phénomène psychique, ainsi que nous l'avons vu, ne peut se produire dont les éléments soient totalement incoordonnés. Il s'agit maintenant non pas de montrer que cette coordination existe encore à quelque degré dans les phénomènes psychiques les plus incohérents, mais de rechercher comment elle se produit et ce qu'elle est.

On a comparé souvent ces combinaisons mentales aux combinaisons chimiques, mais, je crois, sans approfondir suffisamment leur rapport. Les analogies sont, en effet, remarquables. Il y a toutefois des différences essentielles qu'il ne faut pas perdre de vue. La psychologie est irréductible à la chimie, elle ne relève que de la biologie et les systèmes chimiques sont isolés, au moins ne se coordonnent-ils pas normalement entre eux. Sans doute on en est venu à con-

1. Voir le n° de Janvier dernier.

sidérer les atomes eux-mêmes comme des systèmes d'éléments, sans doute ces atomes qui sont déjà peut-être quelque chose d'aussi compliqué que le système solaire [1] se combinent encore soit avec des atomes semblables pour former les molécules de certains corps simples, comme le mercure, soit avec des atomes différents pour former les molécules des corps composés; mais à la molécule s'arrête l'organisation, ce n'est que lorsque les molécules chimiques entrent dans des êtres vivants que leurs rapports harmoniques se multiplient et se développent. Les phénomènes psychiques, au contraire, sont essentiellement réunis en des systèmes de plus en plus vastes, la sensation est partie du système qui aboutit à la contraction coordonnée de plusieurs muscles; cette contraction coordonnée, cet acte est en même temps partie intégrante d'un tout plus complexe qui est la fonction sociale d'un individu, cette fonction sociale de l'individu est un élément de ce tout plus complexe qui est l'individu lui-même, et l'individu est un élément du système social dont il fait partie, qui lui-même est plus ou moins étroitement lié à d'autres systèmes semblables. Si nous comparions la société à une molécule chimique, l'atome représenterait l'individu, et la psychologie serait quelque chose comme l'étude de certains éléments dont sont composés les atomes. D'autre part, nous voyons que l'étude des sociétés comprend tous les hommes, et qu'il n'y a guère de société qui vive isolée. C'est le contraire pour les molécules chimiques. Tous les systèmes d'atomes vivants qui constituent des molécules paraissent exister chacun pour soi et sans rapport de finalité avec les autres. Sans doute il y a de l'ordre, c'est-à-dire de l'harmonie et de la finalité, dans les lois des combinaisons chimiques, mais les produits de ces combinaisons ne sont guère en rapport entre eux et ne paraissent soumis à aucune loi de finalité, sauf quand l'homme intervient pour les faire entrer dans une combinaison quelconque ou quand ils pénètrent dans un organisme vivant. Les milliards d'atomes qui constituent l'air et qui sont mélangés, non combinés, sont évidemment soumis à des actions communes, quand le vent souffle par exemple; leur action combinée peut se manifester par des résultats visibles, mais cette action simultanée, et qu'on ne peut même appeler coordonnée, ne leur est pas essentielle. Si au contraire l'oxygène est respiré par un animal, il entre aussitôt dans un système d'actions et de réactions chimiques, qui entrent elles-mêmes dans des combinaisons physiologiques. La nature de la coordination, de la finalité, change

1. Voir Wurtz, *La théorie atomique*. Jouffret, *Introduction à la théorie de l'énergie*.

entièrement. Sans doute il y a partout quelque coordination, quelque harmonie, sans doute aussi cette harmonie qui n'est jamais parfaite, même où elle atteint son plus haut degré, est encore réelle où elle atteint son degré le plus bas, il n'en reste pas moins qu'elle n'est ni de même espèce, ni de même valeur en haut et en bas, et aux divers degrés de l'échelle.

Mais à côté de ces différences essentielles il y a des analogies frappantes qui ressortiront spontanément de l'étude de la synthèse psychique. D'ailleurs il y a des analogies entre tous les phénomènes naturels. Mais restreignons-nous aux phénomènes psychiques.

Si tous sont composés, ils comprennent naturellement des éléments. Il convient de s'arrêter un peu sur la notion de l'élément psychique.

Les éléments psychiques peuvent être de nature diverse selon le composé que nous considérons : dans l'audition d'un accord, par exemple, ces éléments sont des sensations auditives; dans la vision d'un paysage, ces éléments sont des sensations visuelles, dans une volition, ces éléments sont des idées, des tendances motrices, des impulsions, etc. C'est une question de savoir si tous les phénomènes psychiques sont en dernière analyse composés d'un élément unique, le « choc nerveux » de M. Spencer [1], qui quoique complexe à un certain point de vue, car il correspond forcément à un état physiologique assez compliqué, serait simple au point de vue mental et formerait l'élément primordial de notre vie psychique. Cette question ne paraît pas encore absolument résolue et pour le moment nous n'avons pas besoin de lui donner une solution. Les lois des combinaisons chimiques ne varient pas si l'on suppose que tous ces corps simples sont formés d'atomes semblables diversement groupés, ou si l'on pense que les dernières particules du plomb, par exemple, diffèrent de celles du chlore.

Une belle expérience de synthèse des éléments psychiques est celle par laquelle M. Helmholtz a montré la nature des sons des voyelles. M. Helmholtz, à l'aide d'un ingénieux appareil, fait vibrer à la fois divers diapasons accordés suivant un son fondamental et ses différentes harmoniques; selon les diverses combinaisons que l'on produit, on produit des voyelles diverses. Avec huit diapasons Helmholtz, a reproduit les sons *ou*, *o*, *eu*, avec quatre autres diapasons il reproduit les sons *a*, etc. La découverte de la nature du timbre des sons permet de considérer chaque instrument de musique, chaque voix, comme donnant une synthèse d'impressions auditives de sons.

1. Voyez H. Spencer, *Principes de psychologie*, vol. I.

Mais des phénomènes analogues se passent dans les autres domaines de la vie psychique. Ouvrons un livre et prenons une phrase quelconque, celle-ci, par exemple : « La science des étoiles a eu son berceau près du berceau même du genre humain, dans les belles plaines de Sennaar. » Ces mots mis à la suite les uns des autres éveillent en nous diverses idées qui s'associent et forment un tout ; il y a dans ce fait de lire une phrase en la comprenant une véritable synthèse psychique. Ces idées ainsi associées peuvent en éveiller d'autres, l'esprit, s'il s'arrête sur la phrase, se met en branle et travaille ; nous pouvons remarquer par exemple cette image par laquelle le lieu où naît et commence à se développer une science s'appelle berceau, ainsi que le lieu où commence à se développer un homme. Nous pouvons remarquer à un autre point de vue qu'il est bien douteux que l'humanité ait eu son berceau dans les plaines de Sennaar ; enfin d'autres idées ou des images qu'il serait trop long et inutile d'énumérer peuvent s'éveiller encore, il se forme ainsi des enchaînements d'idées et des systèmes divers et changeants ou qui se compliquent de plus en plus, mais il faut commencer par les cas les plus simples. Considérons donc seulement le fait de lire et de comprendre une phrase.

Je suis chez moi, me préparant à sortir. On me dit : « Le temps est sombre, il va pleuvoir. » Ces mots éveillent en moi un système d'actes psychiques déterminé qui, selon qu'il s'accordera plus ou moins avec mon état mental présent, aboutira à des mouvements coordonnés qui constituent l'acte de prendre un parapluie ou à ces autres mouvements coordonnés qui constituent le fait de vérifier ce qu'on me dit ou de demander une confirmation. Si étant allé quelques moments avant à la fenêtre j'avais vu le ciel clair et senti un air vif, je serais surpris et le nouveau système éveillé se combinerait avec cet état antérieur pour me porter à aller encore à la porte ou à la fenêtre vérifier le temps ; si j'avais senti le temps lourd, le système nouveau aboutirait à l'acte sans trouble ; il en est de même si je suis préoccupé, je puis obéir machinalement à la suggestion sans vérification ni doute. Dans tous ces cas nous voyons un exemple d'un système psychique d'images, d'idées abstraites, de mouvements suscité par un système de sons. Il y a une véritable synthèse spontanée des éléments psychiques divers qui préexiste en nous ou du moins dont les conditions principales préexistent.

Ces composés psychiques varient évidemment selon les éléments qui les forment, et selon la forme propre qu'ils affectent. Ils varient, par exemple, selon qu'ils sont formés d'idées et de sensations, ou d'images de telle ou telle nature et d'impulsions motrices, etc. ; ils varient aussi selon que les éléments qui les constituent se coordon-

nent d'une manière ou d'une autre, dans un sens ou dans l'autre; la forme de la combinaison peut dépendre, au reste, de la nature même des composants. Mais ceci est une question.

On peut, pour étudier le composé psychique, se placer à deux points de vue corrélatifs qui se complètent ou se suppléent l'un l'autre, celui de l'analyse et celui de la synthèse naturelle ou expérimentale. Dans le premier cas on prend un composé tout formé, et l'on tâche d'en montrer les éléments; dans le second cas, on part des éléments pour arriver au composé. C'est-à-dire que l'on produit artificiellement ou que l'on observe la production naturelle d'un ou de plusieurs éléments psychiques, et que l'on observe la nature des éléments psychologiques suscités par le fait seul de l'existence des premiers et du composé synthétique qui en résulte. Les mêmes lois générales doivent évidemment être retrouvées par ces deux méthodes; nous emploierons tantôt l'une, tantôt l'autre, selon les avantages que chacune présentera.

On voit que, si nous avons rejeté les lois de l'association, cependant le principe même de l'association demeure intact, à savoir que tous les phénomènes psychiques sont des composés dont il faut trouver les éléments et la loi. Que les composés psychiques puissent, comme les composés chimiques, différer par leurs apparences de leurs composants, c'est un point sur lequel il serait sans doute superflu d'insister après les belles analyses de MM. Spencer et Taine et les synthèses de M. Helmholtz.

II

LA LOI D'ASSOCIATION SYSTÉMATIQUE.

La loi la plus générale de l'esprit est la loi d'association systématique qui, comme j'ai tâché de le montrer, ne peut se ramener aux lois de l'association de la psychologie anglaise, mais qui paraît au contraire en être le fondement. On peut la formuler ainsi : *Tout élément psychique tend à susciter les autres éléments psychiques qui peuvent s'harmoniser avec lui, c'est-à-dire qui peuvent avoir avec lui une unité de fin*, et inversement : *Tout phénomène psychique composé est un système d'éléments, c'est-à-dire qu'il est formé d'éléments qui peuvent se coordonner pour une fin unique.* A vrai dire, cette loi de finalité mentale est tacitement plus ou moins reconnue par tout le monde, mais le discrédit de la théorie spiritualiste des causes finales lui a peut-être porté un préjudice immérité. D'un autre côté, si ce fait est implicitement reconnu par tous les psychologues, un certain

nombre d'entre eux ont eu le tort de le masquer par des explications et des théories des phénomènes psychiques telles que toute finalité essentielle semblait exclue de l'esprit [1], et d'autre part les conséquences du principe de finalité ne paraissent pas avoir été toutes aperçues.

Que la finalité soit la loi dernière de l'esprit, l'essence de l'esprit, c'est-à-dire ce qui fait de l'esprit ce qu'il est et ce sans quoi l'esprit n'existerait pas, il ne paraît pas y avoir de difficultés sérieuses à l'admettre. Tous les faits qui ont une valeur psychique présentent à quelque degré ce caractère, l'esprit cesse dès que ce caractère disparaît, et plus ce caractère est marqué, plus l'esprit est réellement l'esprit. Dans les actes inférieurs, la systématisation est plus parfaite peut-être que dans les actes supérieurs, mais elle est beaucoup moins vaste. C'est ainsi qu'elle apparaît par exemple dans les réflexes de la moelle et même de la moelle allongée et des ganglions inférieurs des centres nerveux encéphaliques, et aussi chez les animaux inférieurs. La coordination de certains phénomènes chez la grenouille décapitée, chez l'homme après la rupture des communications entre la moelle épinière et l'encéphale, sont des exemples bien connus de systématisation nerveuse circonscrite. On niera peut-être qu'ils fassent partie de la vie de l'esprit, et pourtant si on ne reconnaît pas une activité psychique dans toute action nerveuse, il sera difficile de déterminer où l'on doit commencer à l'admettre. Il est vrai qu'il est également difficile dans l'autre sens de décider où l'on cessera de l'admettre et si on appelle esprit toute coordination exécutée par l'intermédiaire d'un système nerveux, peut-être sera-t-il difficile de dire à quel degré de développement commence un système nerveux. On en vient ainsi à parler de l'âme des cellules, et peut-être en viendrait-on à parler de l'âme des molécules et des atomes. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, il est impossible de séparer complètement l'action de la moelle de l'action du cerveau, et si cette dernière est indiscutablement psychique, il faut bien admettre au moins un minimum d'esprit dans la moelle. Il est évident que par esprit je n'entends pas conscience, mais simplement un certain degré de coordination établie entre un assez grand nombre d'éléments anatomiques par le moyen d'un système nerveux. — C'est le seul sens qui permette de se tirer du problème des actions inconscientes. Ces coordinations nerveuses ont, comme on sait, pour type l'acte réflexe. On sait aussi que ces actes peuvent être très compliqués; que par exemple chez certains animaux « la moelle allongée

1. Voyez par exemple la doctrine de L. Dumont sur le plaisir et la douleur, dans sa *Théorie scientifique de la sensibilité.*

est le centre, coordinateur des actes réflexes essentiels au maintien de la vie. Si tous les centres au-dessus de la moelle sont enlevés, la vie peut continuer, les mouvements respiratoires suivre leur rythme accoutumé, le cœur continuer à battre, la circulation se maintenir, l'animal peut avaler si l'on introduit de la nourriture dans sa bouche, il peut réagir contre les impressions faites sur ses nerfs sensitifs, retirer ses membres, ou sauter gauchement si on le pince, voire même crier comme s'il souffrait [1]. » A mesure, il est vrai, que l'on remonte l'échelle animale, la systématisation des centres nerveux augmente et par conséquent leur indépendance fonctionnelle diminue.

Dans ces actes plus compliqués, dans ceux qui constituent ce qu'on entend généralement par l'esprit, la systématisation n'est pas moins évidente. Toute impression qui arrive jusqu'à l'esprit tend à déterminer en lui un travail systématique. S'il y a un fait évident, c'est bien celui-là, et cependant on ne lui a pas fait en psychologie la place qui lui convient. On a appelé des associations par ressemblance et contiguïté des actes où la finalité seule est en jeu. La reconnaissance, qui est de règle lorsque nous apercevons un objet connu ou semblable à un objet connu, est une forme continuelle de ce travail de coordination. A table la vue d'un mets dans une assiette, jointe aux tendances organiques qui résultent de l'état de l'estomac et du sang, détermine une série de phénomènes psycho-organiques aboutissant à l'acte de prendre avec la fourchette ou de couper avec le couteau. On fait intervenir ici la ressemblance et la contiguïté, mais ce n'est là évidemment qu'une classification verbale. Tous nos actes, tous nos sentiments, toutes nos idées, tous nos raisonnements sont des systèmes, c'est-à-dire des ensembles de parties liées selon une loi de finalité et d'harmonie qui leur est essentielle, sans laquelle ils ne seraient plus ce qu'ils sont. Mais ce fonctionnement systématique de l'esprit est si ordinaire qu'il passe presque inaperçu; aussi éclate-t-il peut-être mieux quand il est imparfait, quand il aboutit à une erreur. C'est parce qu'on l'a trop négligé [2] à mon sens que je voudrais insister sur ce travail de coordination et sur la place qu'il doit avoir en psychologie générale, mais il est inutile de rester plus longtemps dans la généralité. D'autre part, je ne dois pas dissimuler ici même qu'un certain nombre de faits semblent s'opposer à ce qu'on fasse

1. Ferrier, *Les fonctions du cerveau.*

2. J'ai déjà dit que tout le monde le reconnaît implicitement. M. Spencer, M. Taine, M. Ribot, M. Richet sont parmi les rares psychologistes qui ont plus ou moins explicitement reconnu et mis en lumière la finalité psychique. Voir en particulier l'*Essai de psychologie générale* de M. Richet.

de la loi de systématisation la fonction primordiale de l'esprit. Je les discuterai plus tard.

III

La loi d'association systématique et les éléments psychiques.

La tendance à l'association systématique est une propriété des éléments psychiques, telle est la seconde loi par laquelle on peut compléter la première ; nous les vérifierons toutes les deux ensemble. J'entends par là que dès qu'un élément psychique existe, il tend à en susciter d'autres. Ce n'est pas l'ensemble de l'esprit, s'il n'est pas lui-même coordonné, qui détermine l'apparition des phénomènes, ce sont les éléments. C'est-à-dire que c'est ce qui est déjà systématisé dans l'esprit qui tend à acquérir une systématisation plus complète. Si c'est une sensation, elle tendra à éveiller des idées ou des actes particuliers, précis, appropriés ; si c'est une tendance générale, une organisation mentale préétablie, elle tendra à faire interpréter de telle ou telle manière les sensations qui arriveront à l'esprit. Chaque système agit pour soi, de là provient un fonctionnement de l'esprit qui peut aller en quelques cas jusqu'au dédoublement de la personnalité, quand des systèmes différents, non harmoniques coexistent en nous ; chacun travaille pour lui et tend à s'assimiler de nouveaux éléments psychiques. Comme tout élément psychique est systématique, comme lorsque la finalité n'existe pas dans l'ensemble d'un organisme psychique ou d'une suite d'actes ou d'une théorie, ou d'un raisonnement, ou d'une passion (et en ce cas tous ces faits ne sont pas réellement des éléments psychiques), elle existe dans les éléments; cette tendance des éléments à l'association systématique s'exerçant sans contrôle supérieur, sans direction générale, arrive à produire de nombreux désaccords, dans le total des opérations psychiques; on aurait quelque chose d'analogue dans un orchestre où chaque musicien jouerait un air différent dans un ton différent.

Parmi les exemples d'actions coordonnées relativement isolées que nous offre la physiologie il faut aussi citer ces battements du cœur produits par les ganglions nerveux qui se trouvent dans les parois de cet organisme. Le cœur arraché de la poitrine peut continuer à battre, on a observé un fait analogue sur l'homme même : une heure après la mort on a vu le cœur d'un supplicié présenter encore des contractions rythmiques. De même pour la respiration. On sait que le centre principal de la respiration se trouve dans la moelle allongée,

dans le bec du *calamus scriptorius;* ce centre ne paraît pas fonctionner par voie réflexe, bien qu'il soit influencé par les fonctions réflexes, il agit automatiquement selon la nature du sang qui l'irrigue, selon que ce sang est plus ou moins riche en oxygène ou chargé d'acide carbonique; or, « on peut, dit M. Richet, supprimer l'encéphale, couper la moelle au-dessus du bulbe, sectionner les deux pneumo-gastriques, autrement dit supprimer toutes les voies centripètes sans empêcher le système respiratoire incitateur d'avoir lieu. »

Lorsque, dans une société, une association se dissout, c'est une loi de finalité qui se rompt, et les éléments, les hommes qui composaient l'association, sont rendus à la vie individuelle, ils entrent alors dans de nouvelles formes d'activité sociale. Si, par exemple, une filature se ferme, les ouvriers et les ouvrières qui y travaillaient et qui étaient réunis par une association systématique se remettent à travailler chacun de son côté, soit séparément, soit dans de nouvelles associations où quelques-uns peuvent d'ailleurs se retrouver. Il en est de même des éléments psychiques; quand pour une cause ou pour une autre le lien qui les rattachait vient à se rompre, ils entrent dans de nouvelles associations où ils travaillent chacun pour soi, au risque de ne produire que de l'incohérence. Cette activité isolée des éléments, nous la retrouvons d'une manière frappante dans les maladies mentales.

Le calembour est une forme de ce désordre; en l'analysant on voit qu'il consiste essentiellement en ce qu'un son employé comme élément dans un complexus particulier (son, idées et images systématisés constituant la signification du son) qui fait lui-même partie d'un système plus complexe, la phrase, se sépare au moins partiellement de ces deux systèmes et s'associe à d'autres systèmes d'idées et d'images. L'association par ressemblance de certaines parties des mots, l'association par la rime par exemple, est un fait essentiellement analogue, ici c'est un son qui, associé systématiquement à d'autres sons, s'allie en même temps à des sons différents pour former simultanément ou avec des intermittences rapides des systèmes qui ne s'harmonisent pas entre eux ; dans cette dernière classe on peut ranger la plupart des *lapsus linguæ* et des *lapsus calami.*

Les exemples abondent. M. Regnard a cité plusieurs pièces de vers écrites par des fous, où se trouve à un haut degré le mode d'association systématique élémentaire; quelquefois on voit un reste de coordination intellectuelle comme dans la pièce suivante, où cependant l'incohérence aussi se manifeste.

« J'aime le feu de la fougère
Ne durant pas, mais pétillant;

La fumée est âcre de goût.
Mais des cendres de : là Fou j'erre
On peut tirer en s'amusant
Deux sous d'un sel qui lave tout
De soude, un sel qui lave tout[1].

D'autres fois le sens disparaît à peu près comme dans ces vers cités encore par M. Regnard et composés par un délirant vaniteux, malade depuis vingt-cinq ans:

Magnan! à mon souhait, médecin *Magnan* ime,
Adore de mon sort la force qui..... t'anime.
. . . .
Admirant son beau crâne..... autre remord de Phèdre,
Nargue Legrand du Saulle et sois un Grand du Cèdre[2].

Un bel exemple de ce phénomène est fourni par le malade dont Trousseau a rapporté l'observation et qui a écrit plus de cinq cents pages de mots qui s'appelaient l'un l'autre, par l'assonance ou par le sens : « chat, chapeau, peau, manchon, main, manches, robe, jupon, pompon, rose, bouquet, bouquetière, cimetière, bière, etc.[3] »

Il n'est pas besoin d'être fou ou idiot pour faire des calembours et associer les mots d'après des ressemblances superficielles. En ce cas, au lieu d'être une dissociation permanente des systèmes plus complexes, c'est une dissociation momentanée qui donne lieu au phénomène. Rien de plus naturel, quand on éprouve le besoin de se détendre l'esprit que de rendre à eux-mêmes les éléments psychiques retenus dans des systèmes complexes qui ne sont pas essentiels à la vie et de leur laisser une liberté dont ils abusent quelquefois. Pour continuer la comparaison faite plus haut et qui peut se suivre assez avant, les ouvriers de la filature ne travaillent pas toujours, ils ont leurs moments de repos, leurs récréations et s'emploient alors en général à des systèmes moins complexes.

Les *lapsus linguæ* et les *lapsus calami* sont des sortes de calembours involontaires, ils se produisent aussi alors que l'attention se relâche, lorsque les éléments psychiques ne sont pas assez strictement coordonnés, lorsqu'une partie de leur force associative peut se détourner du système principal et les coordonner avec d'autres éléments, de manière quelquefois à faire apparaître un nouveau système et à supprimer l'ancien.

Nous étudierons plus tard la loi d'arrêt ou de sélection d'après laquelle les éléments psychiques engagés dans un système ne peuvent

1. P. Regnard. *Les maladies épidémiques de l'esprit*, p. 370.
2. P. Regnard. *Les maladies épidémiques de l'esprit*, p. 390.
3. Cité par M. Luys. *Actions réflexes du cerveau*, p. 170.

s'engager dans un autre système non harmonique. C'est une autre face de la loi d'association systématique. Elle se vérifie de la même manière, c'est-à-dire qu'il faut déterminer avec précision les conditions de ses manifestations, sans quoi on serait exposé à la trouver fausse.

Sous l'influence de diverses circonstances, un fait peut quitter un système pour rentrer dans un autre. Voici un *lapsus* assez compliqué où ce mode d'association est très visible. Je le cite parce qu'il est authentique et curieux, bien que la nature du *lapsus* paraisse le condamner à paraître plutôt dans un journal amusant que dans une étude sérieuse.

Un jeune employé est chargé d'écrire une lettre à un percepteur pour l'inviter à faire « recouvrer les sommes dues » par certains contribuables. Il se met à l'œuvre. Autour de lui ses collègues tiennent des propos légers, si bien que, vaguement distrait par la conversation et combinant les deux préoccupations, il se voit sur le point d'inviter le percepteur à faire « recouvrir les femmes nues » ; il s'arrête heureusement après avoir écrit la moitié de la phrase. Qu'on remarque combien les deux phrases se ressemblent, elles ne diffèrent que par quatre lettres, une dans le premier mot, deux dans le second, une dans le quatrième, d'autre part le sens est aussi différent que possible. Il est bien évident que les éléments psychiques du second système, de celui qui était mis en activité par les propos de l'entourage, se sont combinés avec ceux qui étaient suscités par la représentation mentale des mots à écrire.

Les faits de ce genre jettent une vive lumière sur le mécanisme de l'esprit, on prend sur le fait, si je puis dire, l'activité cellulaire de l'âme ; chaque impression, chaque complexus tend à se systématiser les autres éléments psychiques, et y parvient quand les systèmes supérieurs sont définitivement ou momentanément dissous. On voit combien l'interprétation générale de ces phénomènes s'accorde avec les vues ingénieuses de M. Binet, en particulier avec son interprétation de certaines associations au moyen de la loi de fusion[1].

Mais la meilleure condition pour voir se développer cette propriété d'association systématique des phénomènes psychiques, c'est peut-être l'état de somnambulisme. Ici, en effet, toutes les associations supérieures, si elles ne sont point rompues, n'existent plus qu'à l'état latent, l'esprit est vide ; aussi une simple impression suscitée éveille sans trouble et sans obstacle, au moins dans certains cas, si l'on ne contrarie pas trop les associations anciennes et profondément

1. Binet. *Psychologie du raisonnement*, p. 94-118. Voir aussi Brochard. *La loi de similarité dans l'association des idées*. Revue Philosophique, 1880, t. I.

établies, une série systématisée de phénomènes. Nous avons des exemples frappants de ce fait dans les suggestions faites pendant l'état cataleptique étudié par l'école de la Salpêtrière. Par exemple, si, comme l'avait signalé Braid [1], on dispose d'une certaine manière le bras d'une somnambule, les autres membres et la physionomie prennent une expression harmonique : si l'on approche les deux mains de la bouche, comme dans l'acte d'envoyer un baiser, le sourire apparaît sur les lèvres. MM. Charcot et Richer ont obtenu des résultats tout à fait analogues sur la physionomie [2]. On suggère de même des actes : par exemple, « dans l'angle d'une pièce la malade est placée un pied sur les barreaux d'une chaise, et les deux mains saisissant les plis d'un rideau comme dans l'état de grimper; à peine cette attitude est-elle communiquée que la malade en un clin d'œil a escaladé la chaise et qu'on a grand'peine à la retenir et à lui faire lâcher le rideau auquel elle se tient suspendue ».

Tous les phénomènes de suggestion nous montrent une loi analogue, c'est toujours un fait qui, suscité dans un organisme où le contrôle manque à un degré remarquable, détermine, soit des images, soit des actes appropriés. M. Richet a produit ainsi des personnalités variées chez la même personne. Une fois le point de départ donné, le reste s'ensuit fatalement, par une systématisation spontanée; une honnête mère de famille entre en plein dans un rôle d'actrice et ne le prend pas par ses plus beaux côtés [3]. On sait que la systématisation ainsi produite s'étend jusqu'à cette partie de nos actes que la volonté consciente ne règle pas en général ; l'écriture, par exemple, est modifiée [4]. Toutefois la personnalité première n'est évidemment pas complètement anéantie; — comment le serait-elle sans que l'organisme fût anéanti ou complètement transformé? — aussi la même suggestion peut-elle ne pas produire le même effet sur deux personnes différentes. M. Beaunis cite, en particulier, un cas où le vol d'une cuiller commis à la suite d'une suggestion par deux personnes s'accompagne de phénomènes qui, au point de vue psychique et surtout moral, varient sensiblement d'une personne à l'autre [5]. Évidemment

1. Braid, *Neurhypnologie*, trad. franç. de M. Simon, p. 170 et suivantes.
2. Richer. *Études cliniques sur la grande hystérie.*
3. Richet. *L'homme et l'intelligence*, p. 238.
4. Voir les expériences de MM. Ferrari, Héricourt et Richet (*Revue Philosophique*, t. XXI, p. 444). L'analyse de M. Hoctès prouve, il est vrai, que cette transformation de l'écriture n'est pas complète et que le sujet interprète avec sa nature propre le personnage suggéré; mais cela n'a rien que de très naturel et n'enlève pas sa portée à l'expérience. (Voir la *Revue Philosophique*, t. XXII, p. 330.
5. Beaunis. *Études sur le somnambulisme provoqué*, p. 192 et suiv.

l'organisation préétablie de l'esprit a une importance capitale dans n'importe quel fait psychique à l'état normal, et l'état de somnambule ne détruit pas complètement ni n'interrompt même absolument cette organisation ; sûrement, pour que les éléments psychiques puissent exercer leur pouvoir de systématisation, il leur faut un terrain propice. M. Beaunis a raison de voir dans les détails du fait qu'il rapporte une expérience qui montre d'une manière tout à fait délicate le fond d'une âme, pour ainsi dire, ce qui reste quand les associations les plus superficielles ou du moins les plus instables sont détruites ou rendues latentes, mais évidemment le fait que le milieu où doit se développer le phénomène joue un rôle important dans ce développement même, fait sur lequel nous aurons à revenir, ne diminue en rien le fait que ce phénomène aussi a un rôle considérable dans le développement auquel il donne lieu. Dans certains cas curieux la systématisation spontanée va plus loin encore. M. Richet endort un de ses amis et lui dit : « Viens avec moi, nous allons partir en ballon... Nous montons, nous sommes dans la lune ! » Et, à mesure, que je parlais, il voyait les péripéties de ce fantastique voyage. Tout d'un coup, il éclata de rire. « Vois donc, me dit-il, cette grosse boule brillante qui est là-bas? » C'était la terre que son imagination lui représentait[1]. » On voit bien ici une spontanéité très marquée, l'esprit n'est pas passif, et à vrai dire un esprit ne saurait être complètement passif. Nous trouvons une spontanéité analogue dans certaines observations de M. Pierre Janet. Le sujet est placé dans une des phases intermédiaires de l'hypnotisme étudiées par M. Janet, les hallucinations produites sont très intéressantes; « elles sont très complètes, dit l'auteur, et existent immédiatement pour tous les sens. Si je lui dis qu'il y a un mouton devant elle, elle le voit, mais aussitôt, sans que j'ajoute rien, elle l'entend bêler et imite son cri, puis elle le caresse et sent sa toison sous sa main[2]. » Ici encore la systématisation spontanée des éléments psychiques produit des effets que la volonté ne peut produire.

Il faut noter aussi dans cet ordre d'idées les impulsions morbides. Marc raconte, dans son ouvrage sur la folie, que passant un jour sur le Pont-au-Change et y voyant assis sur le parapet un garçon maçon qui se dandinait en prenant son déjeuner, il fut saisi du désir de lui faire perdre l'équilibre et de le précipiter dans la rivière : « Cette idée, ajoute-t-il, ne fut qu'un éclair; mais elle m'inspira une horreur

1. Ch. Richet. *L'homme et l'intelligence*, p. 180.
2. P. Janet. *Les phases intermédiaires de l'hypnotisme.* Revue scientifique, 1886, 1er semestre, p. 581.

telle, que je traversai rapidement le pavé pour m'élancer rapidement sur le trottoir opposé, et m'éloigner ainsi avec promptitude de l'objet qui avait fait naître en moi cette horrible velléité. » Talma, à qui Marc rapporte le fait, lui dit avoir éprouvé la même propension dans des circonstances à peu près semblables. Marc rapporte encore, d'après Pariset, qu'un littérateur connu s'étant trouvé un jour en face d'un des plus beaux tableaux de Gérard fut pris de l'envie de crever la toile d'un coup de pied; ce désir s'évanouit bientôt, mais il fut assez vif pour lui faire tourner le dos au tableau[1]. Nous voyons ici naître un système très cohérent en lui-même, mais très mal coordonné avec l'organisation générale de la personne chez qui il s'éveille, suscité par une perception dans des conditions psychiques qu'il est souvent difficile de préciser. Ce système ne peut toutefois se compléter par un acte à cause des associations coordonnées qui se réveillent et luttent contre lui, mais dans d'autres cas, où les associations supérieures ont moins de force, le système nouveau est difficilement réprimé malgré les désirs et la volonté générale du patient, le système nouveau se suffit, pour ainsi dire. Des malades sont obligés de se faire attacher, quelquefois il est vrai avec un lien aussi fragile que possible; d'autres, enfin, finissent par céder à leur impulsion, qui alors envahit progressivement l'esprit et paralyse momentanément les tendances supérieures. On en trouvera des exemples dans les aliénistes qui ont traité la question, Marc, Esquirol, Maudsley; voici encore des faits qui montrent la même activité indépendante d'un système psychique. Marc a vu, dans une maison de santé de Paris, une demoiselle dont les discours et les actes étaient raisonnables, mais qui s'occupait à découper en petits morceaux ses vêtements et ses hardes. Interrogée sur la cause de cette manière d'agir, elle répond : « Je ne puis m'en empêcher, c'est plus fort que moi[2]. » M. Ball dit avoir vu, dans le service de M. le Dr Mesnet, un alcoolique héréditaire chez qui les hallucinations étaient exclusivement auditives... il appréciait parfaitement la nature de ces fausses perceptions et ne croyait point à leur réalité ; « elles exerçaient cependant un empire irrésistible sur lui. Lorsqu'au milieu de la rue il s'entendait appeler par son nom, il se retournait presque toujours; lorsque les voix lui intimaient un commandement, il obéis-

1. Marc. *De la folie considérée dans ses rapports avec les questions médico-judiciaires*, tome II, p. 479. Voy. encore Esquirol, *Monomanie homicide* au tome II de ses *Maladies mentales;* Maudsley, *Le crime et la folie;* Ribot, *Maladies de la volonté*.

2. Marc. *De la folie*, I, 88. Voir d'autres observations, même page et pages suivantes.

sait presque invariablement. Un jour, passant sur les quais, il entend une voix qui lui commandait de jeter dans la Seine les deux pièces de cinq francs qu'il avait dans sa poche; il obéit machinalement, et, à peine l'avait-il fait, qu'il aurait voulu se jeter lui-même à l'eau; car, disait-il, nous n'avions pas, en ce moment, vingt francs à la maison[1]. » Brierre de Boismont, dans un travail sur la monomanie, dit que, souvent, des personnes sont venues le consulter, en lui disant : Depuis un an, deux ans et plus, nous sommes tourmentés par le souvenir de la mort de notre père qui s'est tué à cette époque. Nous avons d'abord résisté, mais à mesure que le moment fatal approche, notre résistance diminue, et nous craignons bien de nous tuer quand il sera arrivé. « Ce déplorable résultat, ajoute l'auteur, n'a été que trop souvent constaté[2]. » On peut constater chez les hystériques une sorte d'émiettement, de dispersion de la volonté, une incohérence complète dans les actes et les paroles; chaque système suscité par une impression agit seul, et aboutit à l'acte sans contrôle des systèmes supérieurs. Une jeune fille profite de l'éloignement de ses parents, sort seule, rencontre un ouvrier, se laisse accoster et conduire dans un hôtel, y passe quelques jours, puis rentre dans sa famille, raconte en éclatant de rire ce qui lui est arrivé et ne demande pas même à épous.r l'homme qui a abusé d'elle[3]. Il n'y a pas de cohérence dans les actes[4]. De même il y a des systèmes d'idées séparés dans la folie et des systèmes psychiques encore plus émiettés dans la démence, la paralysie générale, etc.

Les mouvements à l'état normal et pathologique seraient un intéressant objet d'études au point de vue de la loi dont nous nous occupons ici, mais il serait trop long de développer chaque détail. La pathologie du langage nous offre des exemples plus précis et peut-être plus concluants encore. On y voit l'indépendance relative des systèmes d'impressions qui sont les mots et des systèmes plus réduits encore qui sont les lettres. Souvent dans le désordre complet du langage quelques mots restent et peuvent seuls être prononcés par le malade. « Un malade de la clinique de Westphal, paralysé depuis peu à la suite d'une attaque d'apoplexie, avait conservé l'apparence d'une grande intelligence, mais il ne pouvait ni prononcer *spontanément* un mot, ni *répéter* ceux qu'on lui disait. Lorsqu'on prononçait devant lui une parole il ouvrait la bouche, faisait toutes sortes de grimaces, et des efforts visibles pour parvenir à répéter ce qu'on disait, mais il

1. Ball. *Leçons sur les maladies mentales*, p. 640.
2. *Annales d'hygiène publique de médecine légale,* 2e série, tome VIII, p. 452.
3. Legrand du Saulle. *Les hystériques*, p. 380.
4. Voir Ribot. *Les maladies de la volonté : Le règne des caprices.*

n'arrivait constamment qu'à dire « tschi-tschi » ou bien « akoko »; il était également incapable d'imiter des sons isolés. Lorsqu'on l'invitait à faire une lecture, car il avait appris à lire, il produisait (quelles que fussent les lettres qui étaient dans le texte) comme en épelant les sons *a*, *u*, *œ*, etc., qu'il était ensuite capable de répéter... A la dictée il écrivait convenablement de sa main gauche son nom et celui de sa femme[1]. » Ce fait a l'avantage de montrer l'indépendance relative d'un grand nombre de systèmes psychiques, mots écrits, mots prononcés, sons isolés ; du reste les exemples de pareils phénomènes abondent dans les ouvrages où sont étudiés les troubles de la parole. M. Bernard rapporte d'après M. Grasset un cas où l'on voit bien comment un système existe en lui-même et forme une unité, non seulement par rapport aux autres systèmes, mais, en quelque sorte, par rapport à ses propres éléments. « Un officier, réduit à *pardi* et à *b;* incapable de prononcer les mots *enfant* et *patrie* isolément, chante exactement le premier couplet de *la Marseillaise*, paroles et musique. MM. Escot, Onimus, Hallopeau, Brown-Séquard ont rapporté des faits semblables[2]. D'autres malades peuvent dire un air sur une seule syllabe et ne peuvent prononcer les paroles ; on voit encore ici l'indépendance relative de deux systèmes qui sont en général et qu'on aurait pu croire indissolublement unis.

M. Bernard fait remarquer qu'il en est, en général, des airs et de leurs paroles comme du reste du langage des aphémiques. « Ce sont des clichés dont les malades ne peuvent rien détacher, qu'ils donnent tout d'une pièce. » On le voit, le système est un, les éléments en sont dans ces cas indissolublement agglutinés les uns aux autres, ils ne peuvent se séparer. D'autres exemples nous font voir au contraire d'autres modes d'association et de dissociation. M. Kussmaul cite, d'après Graves, le fait d'un malade qui avait à la suite d'une attaque perdu les noms propres et les substantifs, si ce n'est les lettres alphabétiques initiales; pour le reste il n'avait pas perdu la parole. Il se fit donc un dictionnaire des substantifs nécessaires pour la vie courante et le consultait aussi souvent qu'il était arrêté par un de ces mots. Voulait-il, par exemple, dire vache, il cherchait dans la lettre V. On voit comment des lettres peuvent exister isolément dans l'esprit ou plutôt s'associer seules avec un sens donné. Dans le bégaiement on trouve encore de bons exemples de l'indépendance des systèmes psychiques qui composent les lettres : certaines lettres sont prononcées plus ou moins facilement ou quelquefois ne peuvent pas

1. Kussmaul. *Les troubles de la parole,* trad. franç., p. 207.
2. Bernard. *De l'aphasie et de ses diverses formes,* p. 125.

être prononcées selon les autres lettres qui les accompagnent ou qui les suivent. Enfin la surdité verbale, la cécité verbale, nous offrent encore d'autres cas d'associations systématiques indépendantes sur lesquels je n'insiste pas; ils sont très connus et il suffit ici de les rappeler[1].

L'activité systématique des éléments nerveux se montre peut-être encore plus visiblement, quand deux ou plusieurs systèmes agissent à la fois dans l'esprit, quand deux éléments psychiques suscitent à la fois des systèmes d'idées et d'impressions qui ne s'harmonisent pas entre eux. Cela se produit à l'état normal. J'ai examiné ailleurs la question en ce qui concerne les phénomènes affectifs[2], et j'ai exposé dans la *Revue Scientifique*[3] quelques expériences qui montrent, à mon sens, comment chaque système, chaque élément psychique suscité a, par lui-même, une tendance à systématiser. Si, par exemple, j'essaye de réciter une pièce de vers, tout en récitant une pièce de vers différente, il se produit quelquefois certaines erreurs tenant à l'interpolation d'un mot ou d'une lettre qui passe du discours dans le texte écrit, mais en somme ces erreurs sont rares, à moins de rencontres fortuites, à moins que le même élément ne se rencontre à la fois dans les deux systèmes. Les mots qui forment un vers et les vers qui forment une pièce tiennent bien les uns aux autres ; en général, tout en récitant, je me représente d'un trait un ou deux des vers que je dois écrire, après cela, je n'y pense plus, la machine est montée, l'écriture se fait automatiquement, chaque élément étant coordonné avec les autres. De temps en temps je dois m'arrêter d'écrire, mais la récitation que je continue ne me gêne guère pour retrouver le fil de ce que j'écris. En récitant des vers, pendant que je faisais une multiplication très simple, j'ai pu effectuer les deux opérations dans le temps nécessaire pour en faire une seule, ce qui met hors de doute la simultanéité de l'activité des deux systèmes psychiques et le fait que chacun agit pour soi. C'est un peu — pour recourir encore aux comparaisons avec la sociologie qui pourraient en psychologie être d'un grand usage — ce qui se passe, par exemple, dans une classe où des élèves font du calcul tandis que d'autres font de l'écriture.

M. Tannery a signalé à la Société de psychologie-physiologique,

1. Voir Kussmaul, *Les troubles du langage;* Bernard, *De l'aphasie;* G. Ballet, *Le langage intérieur et l'aphasie;* G. Bastian, *Le cerveau comme organe de l'esprit*, tome II; Féré, *Traité élémentaire d'anatomie médicale;* Luys, *Les actions réflexes du cerveau;* Ribot, *Maladies de la mémoire*.
2. Ch. III, *Les phénomènes affectifs*.
3. Numéro du 28 mai 1887.

dans la *Revue philosophique*, un fait assez curieux : lorsqu'il parle mentalement et que sa pensée vient à être distraite, la parole intérieure se continue, quelquefois d'une façon incohérente, mais souvent avec plus de force[1]. J'ai remarqué aussi chez moi ce phénomène : lorsque je viens à penser un peu malgré moi et par distraction à une chose dont l'idée m'est désagréable, il arrive souvent que le système psychique dont l'activité est suspendue, tâche, si je puis dire, de maintenir sa prépondérance en me faisant parler tout haut ; c'est du reste un fait analogue à celui de lire volontairement à haute voix pour éviter d'être distrait par le bruit ou par des idées ; seulement dans ce dernier cas le phénomène est voulu, dans le premier cas il est involontaire, c'est-à-dire que dans le premier cas il montre l'activité spontanée et indépendante d'un système psychique, dans le second il montre aussi la coordination régulière et l'influence d'un certain nombre de systèmes.

A l'état semi-pathologique ou complètement pathologique, l'intensité du dédoublement et l'action séparée des éléments psychiques sont plus évidentes encore. Les faits de ce genre commencent à devenir très nombreux. L'hypnotisme en fournit un grand nombre. « On place sur une table un pot à eau, une cuvette et du savon ; aussitôt que son regard est attiré sur ces objets, ou que sa main touche l'un d'eux, la malade, avec une spontanéité apparente, verse l'eau dans la cuvette, prend le savon et se lave les mains, elle le fait avec un soin minutieux. Pendant qu'elle tourne ainsi le savon entre ses mains, si l'on vient à abaisser la paupière d'un seul œil, de l'œil droit, par exemple, tout le côté droit du corps devient léthargique, la main droite s'arrête aussitôt, mais chose singulière la main gauche n'en continue pas moins le mouvement[2]. » Les expériences de M. Dumontpallier[3] sont encore plus extraordinaires. Je n'ai pas besoin d'insister ici sur les phénomènes curieux de dédoublement de la personnalité examinés par M. Pierre Janet ; ils montrent admirablement cette indépendance relative possible des systèmes psychiques[4]. On trouve des faits très curieux à cet égard dans les

1. Séance du 25 octobre 1886. *Revue philosophique* de janvier 1887, p. 103.

2. Richet, ouvrage cité, p. 693.

3. Comptes rendus des séances et mémoires de la Société de Biologie, 1882, p. 786. Voir aussi Magnan, *Des hallucinations bilatérales de caractère différent selon le côté affecté* (extrait des *Archives de Neurologie*).

4. Pierre Janet, *Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité pendant le somnambulisme provoqué* (*Revue philosophique*, décembre 1886) et *l'anesthésie systématisée et la dissociation des phénomènes psychologiques* (*Revue philosophique*, mai 1887). Voir aussi Ribot, *les Maladies de la personnalité* ; Richet, *les Mouvements inconscients* ; Ball, *le Dualisme cérébral* (dans le volume intitulé *la Morphinomanie*, etc.).

dépositions des camisards, qui ont formé le *Théâtre sacré des Cévennes.* Les camisards, quelques-uns au moins, prophétisaient, prêchaient dans des langues qu'ils connaissaient à peine ou qu'ils ne connaissaient pas dans leur état normal. Il paraît s'être produit chez eux de véritables dédoublements de la personnalité. «..... Je les prie au nom de Dieu de se souvenir de ces choses terribles qui ont été prononcées contre ceux qui, après avoir été rendus participants du Saint-Esprit, rejettent autant qu'il est en eux le don céleste qu'ils avaient goûté. Et je leur déclare solennellement et sans équivoque, par cet acte public et sur le serment que je fais devant Dieu, que je ne suis point l'auteur des agitations que je souffre dans mes extases, que ce n'est point moi qui m'agite moi-même, mais que je suis mû par une force qui est au-dessus de moi. Et pour les paroles qui sont prononcées par mes organes, je déclare avec les mêmes protestations de vérité, qu'elles se forment sans dessein de ma part, et qu'elles découlent inopinément de ma bouche, sans que mon esprit participe à cette opération merveilleuse par aucune méditation précédente, ni par aucune volonté présente de parler sur-le-champ. » Durand Fage dit aussi : « Ma langue et mes lèvres furent subitement forcées de prononcer avec véhémence des paroles que je fus tout étonné d'entendre, n'ayant pensé à rien, et ne m'étant pas proposé de parler[1]. »

Ce n'est pas seulement dans ce que l'on pourrait appeler les dédoublements simultanés de la personnalité, mais aussi dans les dédoublements alternatifs, que l'on peut voir se manifester l'indépendance relative des systèmes psychiques. Ici encore nous voyons certains faits, certaines impressions devenir le point de départ d'une série systématique d'actes et d'idées en contradiction avec la série d'actes et d'idées qui avait précédé et avec celle qui suivra. Un homme vient de parler ou d'agir dans un sens, en lui suggérant telle ou telle idée, on le voit quelquefois parler et agir en sens inverse sans avoir conscience de ses contradictions. J'ai insisté ailleurs sur ces variations de la personnalité à l'état normal[2]. A l'état morbide, de pareils faits ne sont pas rares. Griesinger a cité un professeur qui se croyait empereur romain et qui continuait à lire un cahier du cours d'histoire qu'il faisait dans son collège[3]. Des faits de ce genre et de plus marqués se rencontrent à chaque pas dans les ouvrages de pathologie

1. P. 93 et 111. J'emprunte ces faits à une réimpression du *Théâtre sacré des Cévennes,* réimpression remaniée, mais l'auteur affirme dans sa préface qu'il n'a fait que changer l'ordre des morceaux sans toucher au texte.
2. *Revue philosophique* de 1882.
3. Griesinger, *Traité des maladies mentales,* Trad. Doumic, p. 385.

mentale ; ils sont d'ailleurs bien connus et je n'ai pas besoin d'y insister[1].

Des faits qui se rattachent aux précédents et qui montrent comme eux l'indépendance possible des systèmes psychiques et le rôle primordial de l'association systématique, comparée aux principes de contiguïté et de ressemblance, sont ceux qui nous montrent un système psychique restant en activité au milieu d'une ruine totale de l'organisme psychique, ou bien encore des systèmes restés à l'état latent, dont ni la ressemblance ni l'activité ne peuvent réveiller les éléments et qui se réveillent d'emblée à un moment donné, selon la loi de l'association systématique.

On sait que chez les déments certaines facultés restent parfois intactes ; ils peuvent, par exemple, jouer aux cartes ou aux dames, bien que leur esprit soit généralement désorganisé. Chez les idiots on trouve des faits analogues. Griesinger a vu dans l'asile d'Earlswood, à Londres, un jeune homme qui avait fait tout seul un modèle remarquable d'un vaisseau de guerre; cet individu avait un esprit très borné, en particulier il n'avait aucune idée des nombres. « Il est plus fréquent, ajoute l'auteur, de voir des individus plongés dans une idiotie profonde exécuter d'assez bons travaux de dessin ou de peinture ; naturellement ce n'est chez eux qu'un talent mécanique. M. Morel (*Études cliniques*, t. III, p. 49) parle d'un idiot qui ne prononçait pas un mot et qui avait un talent remarquable sur le tambour ; son grand-père avait été tambour-major, et son père avait toujours eu le désir de se faire lui-même tambour... La mémoire des lieux qui est quelquefois très développée chez certains idiots, d'ailleurs à peu près nuls, se rapproche un peu de ces talents spéciaux[2]. » De même dans la folie on voit persister certaines facultés dans un état très florissant. Esquirol rapporte le cas d'un général atteint de manie, chez qui « le délire persiste tout l'été avec quelques intervalles de rémission, pendant lesquels le malade écrit des comédies et des vaudevilles qui révèlent l'incohérence de ses idées... ; malgré l'égarement de ses idées, le général conçoit le perfectionnement d'une arme et en trace le dessin, il témoigne le désir d'en faire exécuter un modèle. » Un jour il se rend chez le fondeur ; à sa rentrée il est repris par l'agitation et le délire. Huit jours après, seconde visite au fondeur, « le modèle est exécuté et l'ordre d'en faire cinquante mille est donné. Cet

1. Voir Griesinger, *Traité des maladies mentales;* Ball, *Leçons sur les maladies mentales;* Azam, *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité;* Ribot, *les Maladies de la personnalité;* Richet, *l'Homme et l'Intelligence;* Berjon, *la Grande hystérie chez l'homme* (observations de Bourru et Burot), etc.

2. Griesinger, *Traité des maladies mentales,* trad. française, p. 432.

ordre fut le seul acte du délire qui révéla au fondeur la maladie du général. Plus tard cette arme a été adoptée. » Ainsi, au milieu de l'incohérence générale, un système important est maintenu, et a pu aboutir à sa fin. Il est à remarquer que le trait du délire qui révéla au fondeur la maladie de son client ne se révèle qu'après l'exécution du modèle, c'est-à-dire alors que le système, ayant abouti, devait tendre à disparaître. La finalité des éléments est ici évidente. Quelquefois dans des états de stupeur complète, d'anéantissement total, un seul système de mouvements coordonnés survit encore. Abercrombie raconte qu'un malade, « dans un état d'apoplexie complète dont il ne guérit jamais, ajustait fréquemment son bonnet de nuit avec le plus grand soin quand il prenait une mauvaise position, l'abaissant d'abord sur ses yeux et en arrangeant le devant de la façon la plus exacte. Une autre personne, dans un état de parfaite insensibilité provenant d'une maladie grave du cerveau, fut souvent vue, le jour même qui précéda sa mort, tirer d'un petit sac, à la tête de son lit, une montre à répétition, la mettre près de son oreille et la faire sonner l'heure et la replacer ensuite dans le sac avec la plus grande précision [1]. » Nous pouvons rapprocher de ces faits ceux où un système ou un ensemble de systèmes s'éveillent, interrompent les actes commencés qui reprennent quand le nouvel état disparaît à son tour. Il y aurait à reprendre les faits au point de vue de la loi d'arrêt, mais ils nous intéressent ici en ce qu'ils montrent bien l'action isolée d'un système d'états neuro-psychiques; ils nous montrent admirablement cette force de coordination inhérente aux éléments psychiques qui, la systématisation ne pouvant s'effectuer immédiatement, attendent, pour ainsi dire, que l'état qui les empêche d'aboutir ait disparu pour reprendre la coordination interrompue, absolument comme une personne arrêtée dans une course par le passage d'un régiment, par exemple, attend que le régiment ait passé et reprend sa route dès qu'elle le peut, au point où elle en est restée. Il est difficile toutefois de dire jusqu'à quel point la comparaison est exacte. En effet, nous pouvons bien voir un individu sur un trottoir, mais nous ne savons pas comment se comportent des cellules cérébrales qui sont arrêtées dans leur travail; la persistance d'une idée ou d'un souvenir à l'état latent n'offre aucun sens parfaitement précis; on admet qu'il reste dans les éléments nerveux une trace, un résidu, mais ce n'est guère là qu'un mot pour désigner un phénomène inconnu : autant vaut garder le mot d'association latente. Nous rencontrons très souvent ce phénomène, d'abord dans la vie normale :

1. Abercrombie, *Inquiries on the intellectual powers*, p. 111.

nous sommes à travailler, une personne nous dérange, nous oublions notre travail pour lui parler, et quand cette conversation est finie, si l'attention qu'elle a éveillée n'a pas été très forte, nous reprenons notre travail au point où nous l'avons laissé, et souvent alors nous perdons le souvenir de la conversation précédente pour reprendre, au contraire, les idées qui nous occupaient auparavant. Il arrive aussi souvent à l'état normal que la substitution des deux systèmes l'un à l'autre n'est pas absolue; un système se manifeste encore quand l'autre est en jeu par une sorte de tendance sentie, des états de conscience faibles et vagues, qui, lorsqu'ils se fortifient un peu, c'est-à-dire quand les tendances enrayées ont une forte organisation et une activité impérieuse, donnent lieu à des sentiments d'impatience, d'irritation, auxquels on ne réfléchit pas toujours et dont on ne se rend pas toujours bien compte. Dans les cas semi-pathologiques ou pathologiques, ce phénomène s'exagère. Les rêves nous fournissent beaucoup de faits de ce genre; les choses que nous avons vues en rêve, les actes que nous avons commis nous ne nous les rappelons plus en bien des cas : quelquefois ils nous reviennent pendant un rêve. Toutes les fois qu'il y a un changement, ce qu'on pourrait appeler l'orientation générale de l'esprit, fait très important et sur lequel j'aurais à insister ailleurs, il se produit une sorte de scission d'autant plus marquée en général que le changement est plus fort. On oublie facilement ce qu'on a fait pendant la nuit, si on s'est réveillé et levé, jusqu'à ce que quelque incident nous remette sur la voie. Lors du dernier tremblement de terre, je fus à demi réveillé par la secousse, assez faible d'ailleurs; je pensai immédiatement à un tremblement de terre comme pouvant être la cause des oscillations qu'il me semblait éprouver, puis j'entendis du bruit, je pensai qu'on cassait du charbon au rez-de-chaussée, que peut-être cela m'avait fait croire à un ébranlement du sol; mes idées se confondirent, je me rendormis et quand je me réveillai, j'avais tout à fait oublié l'événement : ce ne fut que vers une heure de l'après-midi, lorsque j'entendis parler par d'autres personnes du tremblement de terre, que je me rappelai ce qui m'était arrivé. Voilà donc encore un exemple de système isolé. Il faut citer en ce genre l'oubli qui suit souvent les phénomènes hypnotiques : l'hypnotisé ne sait pas ce qu'il a fait précédemment, souvent même le souvenir ne peut être réveillé par la vue des objets qu'il a maniés pendant l'état somnambulique, et comme l'a montré M. Delbœuf dans des expériences que nous aurons encore à citer plus loin, l'association systématique peut seule réveiller le souvenir, — si l'on réveille par exemple le somnambule pendant qu'il est en train d'accomplir un

acte. L'épilepsie est encore une névrose remarquable pour les faits qu'elle fournit dans cet ordre d'idées. Les maladies accomplissent parfois, dans l'état de petit mal, des actes dont ils n'ont aucun souvenir. Les faits de ce genre sont bien connus [1]. Tel est celui du magistrat qui, présidant une audience, quitte son siège, s'avance, parle d'une manière incohérente, retourne à sa place et reprend ses fonctions sans avoir souvenir de ce qu'il vient de faire. Les cas les plus intéressants pour nous sont ceux où le système interrompu rentre en activité manifestement au point même de la coordination où il avait été interrompu. Esquirol rapporte le cas d'une jeune dame, dont le père est épileptique, qui est prise de ses accès au milieu d'un cercle, à la promenade, à cheval; « elle n'est point renversée, les yeux sont convulsifs, le regard est fixe; l'accès ne dure que peu de seconde. et la malade reprend la conversation, la phrase, où elle les a laissées sans se douter nullement de ce qui vient de lui arriver [2]. Griesinger rapporte, d'après Prichard, un fait analogue : il s'agit d'une dame qui « tout à coup, au milieu d'une conversation, s'arrêtait et se mettait à parler d'autre chose; puis, au bout de quelques instants, elle reprenait la conversation à la phrase, et qui plus est, au mot même où elle s'était arrêtée, et n'avait pas le moins du monde conscience de l'interruption qu'elle avait faite [3] ».

Nous pouvons rappeler encore ici ce fait que les tendances persistent à l'état latent pendant des années entières sans se manifester, jusqu'à ce que les circonstances favorables au développement du système dont elles font partie se présentent, soit que le milieu est changé, soit que les tendances qui inhibaient celles-là aient disparu. Je reviendrai peut-être ailleurs sur les faits de ce genre au point de vue de la conception de l'esprit, et je me borne à indiquer ici ce qui peut mettre particulièrement en relief l'activité automatique indépendante ds éléments psychiques. Je rappellerai, par exemple, les retours de langues oubliées depuis longtemps, de sentiments, ou peut-être plutôt de pratiques religieuses au moment de la mort, phénomènes très bien interprétés par M. Ribot [4]. Le retour d'une langue

1. Voir les observations de Trousseau (Clinique médicale de l'Hôtel-Dieu), citées par M. Luys, *Actions réflexes du cerveau*, p. 139; voir aussi Littré, *la Double conscience*, in *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine;* voir aussi Jackson, *les Troubles intellectuels momentanés qui suivent les accès épileptiques. Revue Scientifique*, 1876.

2. Esquirol, *Maladies mentales*, t. I, p. 277.

3. Prichard, *Annales médico-psychologiques*, cité par Griesinger, *Traité des maladies mentales*, p. 129.

4. Ribot, *Maladies de la mémoire.*

oubliée ou inusitée depuis longtemps paraît relativement assez fréquent. « Un homme, cité par M. Abernethy, était né en France, mais il avait passé la plus grande partie de sa vie en Angleterre et, pendant plusieurs années, avait entièrement perdu l'habitude de parler français. Mais quand il fut soigné par M. Abernethy, à la suite des effets d'une blessure à la tête, il parla toujours français. Un cas semblable arriva à l'hôpital Saint-Thomas ; il fut présenté par un homme tombé dans un état de stupeur à la suite d'une blessure à la tête. Quand il revint partiellement à lui, il parla un langage que personne à l'hôpital ne comprit, mais qui fut bientôt reconnu pour le langage du pays de Galles. On découvrit alors qu'il était depuis trente ans absent de ce pays et que, avant l'accident, il avait entièrement oublié son langage natal. Quand il fut complètement guéri il oublia de nouveau ce langage et recouvra l'usage de la langue anglaise[1]. »

Des cas très curieux et fort intéressants aussi et bien propres à montrer l'activité relativement indépendante des systèmes sont ceux où un système de mouvements ou d'idées se transmet par hérédité d'une personne à une autre ; le système paraît d'ailleurs n'avoir aucune cohérence harmonique avec le reste de la personnalité de l'individu, cependant il doit évidemment se rattacher à d'autres phénomènes organiques qui ont avec lui un rapport de cause à effet. Le fait n'en reste pas moins intéressant et probant dans la mesure où l'activité isolée peut exister, car elle n'est jamais, comme nous l'avons dit, absolument isolée. Laycock rapporte le fait suivant cité par Darwin, d'après M. Francis Galton : « Un personnage était sujet à l'habitude que voici ; lorsqu'il était étendu sur le dos dans son lit et profondément endormi, il élevait le bras droit lentement au-dessus de son visage jusqu'au niveau du front, puis l'abaissait par une secousse, en sorte que le poignet tombait pesamment sur le dos de son nez. » Le geste ne se produisait pas chaque nuit et on ne lui connaissait pas de cause appréciable. Son fils et une fille de ce fils héritèrent du même tic. D'après Laycock, il est probable que cet acte avait pour origine l'habitude prise par le grand-père ou un de ses parents de se frapper la figure ou le menton quand il ne dormait pas[2]. M. Galton a trouvé dans vingt-deux familles une tendance héréditaire à la vision des « number-forms » ; l'hérédité se montre aussi à propos de cette curieuse disposition qui fait s'associer une couleur avec chaque voyelle : Une dame écrit à M. Galton que ses sœurs voient comme elle les lettres colorées, mais les couleurs sont différentes. M. Galton

1. Abercrombie, *Inquiries concerning the intellectual powers and the investigation of truth*, p. 108.
2. Laycock, *la Mémoire ancestrale* (*Revue scientifique*, 1876, vol. II).

ajoute qu'il a pu relever au moins trois autres cas dans lesquels l'hérédité a joué aussi un rôle important[1]. On trouve aussi dans l'ouvrage de M. Ribot un certain nombre de faits analogues[2].

On pourrait rapprocher de ces faits, à d'autres points de vue, la mémoire qui se continue quelquefois d'un rêve à l'autre, et souvent d'un accès de somnambulisme naturel ou artificiel à l'autre, ainsi que la ressemblance des accès de folie ou d'épilepsie chez un même sujet, mais nous avons à revenir sur ces faits en examinant les formes plus complexes de systématisation mentale. Il vaut mieux pour le moment résumer ce qui précède et en indiquer la portée et les conséquences. Toutefois, il n'est pas inutile de dire auparavant quelques mots d'une question traitée par les aliénistes, mais qui intéresse notre sujet et dont il faut au moins interpréter les données.

On sait que la doctrine de la monomanie, fondée par Esquirol, admettait que l'esprit pouvait être troublé sur un point seulement; le malade était sain, sauf en ce qui concernait une idée particulière et ce qui s'y rattachait. Il n'est pas besoin de faire remarquer combien cette idée, si elle était juste, appuierait la théorie de l'indépendance fonctionnelle possible des systèmes psychiques. Mais on l'a, depuis Esquirol, fortement attaquée; on a admis que, quand bien même le délire semblait localisé, l'esprit tout entier était en réalité malade. Inutile de dire que je n'ai pas à prendre parti dans la discussion en tant qu'elle concerne la médecine mentale, mais il faut voir ce que nous pouvons retenir pour la psychologie. En fait, il ne paraît pas douteux actuellement que le désordre de l'esprit est plus général qu'il ne semble, un délire partiel suppose bien, au moins, un trouble général qui se marquerait dans ce fait que les autres systèmes psychiques, ceux qui sont ou semblent sains, ne jouent pas le rôle de réducteurs, pour employer une expression de M. Taine, qu'ils devraient jouer, ils ne peuvent arrêter, enrayer le système morbide. D'ailleurs, « plus on approfondit le problème, dit M. Ball, plus on demeure convaincu que les manifestations psychologiques de la folie constituent un ensemble dont on ne saurait logiquement démembrer les parties ». Mais le même auteur ajoute : « Il n'en est pas moins vrai que, dans certaines formes de délire, les aberrations mentales se groupent autour d'un centre commun et constituent une prédominance en faveur de certaines idées, de certaines tendances qui semblent absorber, pour ainsi dire, tout ce qui les entoure et imposent une sorte de conscription forcée à toutes les facultés de l'individu. Le délire ambitieux, le

1. Galton, *Inquiries into human faculty*, p. 140 et 151.
2. Ribot, *de l'Hérédité*.

délire des persécutions dans l'ordre des conceptions délirantes, la folie homicide, la dipsomanie dans l'ordre des impulsions irrésistibles, nous offrent des exemples classiques de ce qu'on nomme aujourd'hui des délires partiels. » La théorie de l'indépendance relative des systèmes psychiques et de la systématisation considérée comme propriété des éléments psychiques n'a pas besoin de davantage. Elle ne saurait, en effet, attribuer aux systèmes partiels une indépendance absolue que les conditions organiques forcément communes à tous rendent impossibles. Elle trouve d'ailleurs un appui solide dans de nombreuses observations des aliénistes, quelle que soit la manière dont on les interprète[1].

IV

La mémoire, a-t-on dit, se résout en des mémoires[2]; la volonté se résout en des volitions. On peut généraliser cette manière de voir. Il semble bien que toutes les facultés de l'esprit sont aussi fragmentées ou peuvent l'être. Nous aurons à examiner les conséquences de ce fait, mais il faut d'abord en bien déterminer la signification.

De tout ce que nous venons de voir il paraît résulter que les systèmes psychiques peuvent, dans des conditions appropriées, naître et fonctionner dans une certaine mesure, indépendamment des autres systèmes qui composent l'esprit, c'est-à-dire sans se combiner avec eux. Chaque système paraît avoir sa vie propre, comme chaque élément biologique a jusqu'à un certain point la sienne, et d'ailleurs un système ne paraît être que l'activité coordonnée de cellules ou de fibres nerveuses, c'est-à-dire qu'il existe pour chaque cellule une organisation particulière qui implique la mémoire, au moins au sens biologique, la sensibilité, l'intelligence (comme pouvoir de coordination) et la volonté (comme pouvoir de mouvement ou d'arrêt). De plus ces qualités sont intrinsèques pour ainsi dire à chaque système. Chez un individu donné, tel ou tel système peut être très fortement doué au point de vue de la mémoire, de la sensibilité, de l'intelligence, ou de la volonté, tandis que tel autre l'est très peu. Pour la mémoire, je n'ai pas à insister beaucoup, les faits sont à présent connus et interprétés[3]. On sait que certaines mémoires très spéciales

1. Voir encore, à ce sujet, *du Diagnostic médico-légal de la pyromanie par l'examen indirect*, par le Dr E. Marandon de Montiel, dans les *Archives de Neurologie*, 1887, p. 19.
2. Ribot, *les Maladies de la mémoire*, p. 106 et suiv.
3. Voir surtout Ribot, *Maladies de la mémoire*, chap. III; Taine, *de l'Intelligence*, vol. I; Galton, *Inquiries into human faculty, Mental imagery, Numberform, colour association*, etc.; G. Ballet, *le Langage intérieur et l'aphasie*, p. 28.

peuvent exister seules à un degré très développé. L'exemple des calculateurs prodiges est bien connu et très frappant. J'ai assisté dernièrement à une séance donnée par Inaudi. On lui donne sept opérations à la fois, une addition (quatre nombres de quatre chiffres), une soustraction (huit chiffres environ), une multiplication, une division, deux extractions de racine cubique et une extraction de racine carrée. Il a fait toutes ces opérations successivement sans regarder le tableau; à la fin de la séance, il a pu énumérer toutes ces opérations (données et résultats), en commmençant par la dernière, plus une multiplication de trois chiffres et une soustraction de vingt-sept chiffres qu'il avait faites précédemment, sans hésitation et presque sans erreur. Il m'a dit qu'il pourrait se rappeler encore ces chiffres pendant quelques jours, mais que, à part les chiffres, il n'avait pas une bonne mémoire.

La sensibilité est spécialisée comme la mémoire, j'entends ici par sensibilité l'excitabilité en général; je veux dire, par conséquent, que chez le même individu certains systèmes sont plus facilement que d'autres mis en activité. Il n'est guère besoin, sans doute, d'appuyer sur cette considération; chacun a bien remarqué combien certaines personnes discourent volontiers sur certains sujets, combien elles sont sensibles à tout ce qui peut se rapporter à un point spécial, combien elles sont irritées, chagrines, ou au contraires joyeuses et épanouies à chaque allusion qui peut réveiller le système particulièrement sensible. Il est très important de remarquer que ce système ne tient pas bien souvent une place considérable dans la constitution de la personnalité. Le contraire se produit évidemment aussi, mais cela a moins d'importance au point de vue des sensibilités spéciales. Mais c'est un fait bien connu qu'il y a « une manière de prendre les gens », c'est-à-dire d'appuyer sur tel ou tel ressort, de toucher « l'endroit sensible », soit en flattant une vanité particulière, ou une haine ou une idée fixe. Tel enfant est sensible aux caresses, tel autre à la raillerie, tel autre aux coups; il y en a beaucoup, bien entendu, qui sont sensibles à plusieurs excitants à la fois. De même certains systèmes d'idées, comme les systèmes d'actes, sont éveillés plus facilement chez certaines personnes et cela varie d'une personne à l'autre. Tel récit laissera indifférente telle personne qui passe cependant pour sensible et frappera vivement une autre qui, d'une manière générale, est plus indifférente, si par des circonstances de constitution ou par suite d'événements particuliers, il peut réveiller chez la dernière un plus grand nombre d'éléments psychiques. Il paraît probable d'ailleurs que la sensibilité et la mémoire ont au moins quelques conditions organiques communes : c'est ce qui est relative-

ment le mieux organisé en nous qui se met le plus facilement en activité. On sait combien les occupations professionnelles et les habitudes comme la nature première influent sur la manière de concevoir les choses; devant un accident un médecin peut être intéressé scientifiquement, une mère pensera à son fils. La guerre n'est pas la même chose pour un officier ambitieux et pour la fiancée d'un soldat. Un psychologue est porté à analyser, à comparer l'esprit et le caractère des personnes qu'il connaît; un négociant les envisage à un autre point de vue; un mathématicien est porté à remarquer si les nombres qui lui passent devant les yeux offrent des caractères de divisibilité par tel ou tel chiffre, etc. Ce n'est pas que les systèmes psychiques n'existent pas à l'état latent chez les personnes même chez qui ils ne se réveillent pas, mais ils n'ont pas le degré de sensibilité voulu pour se mettre en branle à propos d'une excitation qui n'atteint pas un degré éminent de force et de qualité spécifique. Par exemple le physiologiste qui expérimente sur un chien ou un cobaye sait bien que cet animal peut souffrir, mais son organisation mentale et ses habitudes scientifiques font qu'il ne songe pas à ce fait, ou que, s'il y songe, ce fait n'éveille pas le système d'impressions qui existerait chez un spectateur ou une spectatrice autrement douée. Il n'est pas sensible en ce sens. En revanche, le spectateur ou la spectatrice qui s'indignent sont moins sensibles à l'importance des recherches scientifiques. Ce n'est pas qu'ils ne sachent aussi que les recherches sont importantes, mais ce point de vue les frappe moins et ne détermine pas chez eux la mise en activité du système qui constitue le zèle scientifique et qui pourrait peut-être être mis en jeu par des moyens appropriés. On raconte que Fontenelle dinait de temps en temps avec un ami; ils mangeaient chaque fois, à la saison, une botte d'asperges dont ils étaient très friands, mais chacun les aimait à sa manière, Fontenelle à l'huile, son ami à la sauce. On apprêtait donc pour chacun sa part. Un jour, au moment de se mettre à table, et comme on allait se mettre à préparer les asperges, l'ami est pris d'une attaque d'apoplexie et tombe mort, Fontenelle se précipite immédiatement dans l'escalier : « Toutes à l'huile », cria-t-il. Dira-t-on que Fontenelle n'était pas sensible? Cela dépend. Il n'était peut-être pas très sensible à l'amitié, mais il serait injuste de lui dénier une vive sensibilité à l'endroit des asperges.

Ainsi la pluralité des sensibilités de l'homme se marque par ces deux faits : 1° que chez un homme certains systèmes sont plus facilement excités que d'autres; 2° que certains systèmes de sentiments qui sont communs à une grande partie de l'humanité, le regret, le remords, la joie et certains systèmes d'actes, sont surtout déterminés

chez chaque individu par la mise en jeu d'un ou de plusieurs systèmes particuliers, à l'exclusion des autres.

La pluralité de l'intelligence n'est pas moins visible que celle des sentiments : il n'y a pas une intelligence, il y a des intelligences. L'intelligence ne doit pas être considérée comme une faculté ou un pouvoir psychique ou nerveux existant à part des phénomènes et les réglant; elle fait partie des phénomènes, elle est unie à certains groupes de phénomènes, elle est la loi selon laquelle s'arrangent certains groupes de faits; mais cette loi peut ne pas être la même pour tous les groupes de faits qui existent dans un cerveau. Chaque système psychique a sa manière de se coordonner, il comprend d'ailleurs un plus ou moins grand nombre d'éléments et selon que ces éléments seront plus ou moins nombreux et plus ou moins complexes eux-mêmes, selon qu'ils seront plus ou moins bien systématisés, nous verrons naître des intelligences particulières, variables d'un individu à l'autre pour le même système psychique, d'un système psychique à l'autre pour le même individu. Tout le monde, par exemple, n'est pas de la même force au whist ou au jeu de dames, et inversement une personne peut être très habile pour ces jeux et assez peu intelligente pour le reste. Les faits de ce genre sont d'une fréquence telle que chacun peut en observer; certaines personnes sont des commerçants ou des industriels distingués et n'ont en dehors de là aucune aptitude remarquable. Il y a des hommes de science qui sont complètement fermés aux lettres, et des hommes de lettres qui ne comprennent rien aux sciences; bien des personnes qui passent pour intelligentes et qui, en effet, le sont sur certains points, ont beaucoup de peine à suivre un raisonnement mathématique. L'inverse se présente aussi. Pour descendre des mathématiciens aux calculateurs, les petits calculateurs prodiges, Mangiamele, Mondeux, Inaudi, etc., ne paraissent pas avoir été remarquablement doués en dehors de leur intelligence spéciale, qui même dans ce domaine du calcul reste très spécialisée.

L'intelligence est, en somme, une manière particulière de coordination des éléments psychiques. Résoudre un problème, c'est trouver des résultats qui se combinent de manière à s'accorder avec certaines données; gagner une partie d'échecs c'est combiner de telle manière les mouvements de ses pièces que l'échec et mat soit donné au roi adversaire; guérir une maladie c'est combiner diverses influences de médicaments, de diète, de repos, d'exercices, etc., de manière à rétablir le bon fonctionnement de l'organisme. Il y a évidemment dans tout acte intelligent une coordination plus ou moins consciente d'images, de sensations et d'idées; cette coordination se dis-

tingue de celle qui produit les sentiments par un trouble psychique moins considérable, par une systématisation plus parfaite, de l'activité volontaire par le manque ou l'affaiblissement de certains éléments, impulsion et attention qui caractérisent les volitions, et de l'activité automatique par une systématisation moins parfaite et relativement plus compréhensive, mais il n'est pas nécessaire d'entrer ici dans ces distinctions et d'autres qu'on pourrait trouver, et nous pouvons nous en tenir au sens un peu vague dans lequel on prend vulgairement ce mot faculté de compréhension et de combinaison.

La pluralité des intelligences dans un sens comme dans l'autre paraît indiscutable; tout le monde a vu avec quelle facilité chacun combine et comprend, dans une certaine sphère, avec quelle facilité il se trompe et raisonne faux s'il en sort. Il y a chez chacun des systèmes intelligents et généralement il y en a un plus grand nombre qui ne le sont pas. On raisonne bien sur un point, on raisonne faux sur d'autres; cela se marque d'une manière frappante chez les personnes qui veulent juger des théories appartenant à des ordres de connaissances qu'elles possèdent mal : généralement elles sont incapables de faire le moindre raisonnement juste. Ce fait facile à constater est peut-être celui qui, si on l'examine un peu attentivement, montre le mieux combien l'intelligence n'est pas bien souvent une faculté générale de l'esprit ou du cerveau, mais une manière d'être particulière des systèmes psychiques qui peuvent rester isolés. Je prendrai comme exemple le fait suivant : J'ai assisté dernièrement à des séances données par un liseur de pensées, Pickman, l'émule de Cumberland. Je ne parlerai pas ici de l'interprétation que l'on doit donner de ces phénomènes; les expériences que j'ai vues ne m'ont pas paru suffisamment concluantes pour que je me sois fait une opinion bien arrêtée; peut-être la suggestion par le tact et le sens musculaire ne peut-elle pas tout expliquer, mais je ne l'affirmerai pas. Quoi qu'il en soit, un certain nombre de spectateurs ne voyaient là dedans qu'une mystification, et comme Pickman commettait parfois des erreurs, j'ai entendu dire : si c'était de la suggestion, il ne se tromperait jamais. C'était là une raison en faveur. Cependant les personnes qui la présentaient, si elles vont parfois à la chasse, doivent savoir qu'on manque parfois le gibier; si elles ont fait des problèmes, elles ont pu voir qu'on arrivait quelquefois à des résultats erronés et qu'on peut se tromper même en faisant une multiplication; sûrement elles n'en concluent pas que le chasseur qui tue une pièce est un prestidigitateur ou que la table de Pythagore est une mauvaise plaisanterie. Mais ici elles s'avançaient

sur un terrain qui ne leur était pas connu et les éléments psychiques qui s'éveillaient en elles dans ces conditions manquaient complètement de cohérence générale et s'unissaient en des systèmes qui ne s'harmonisaient pas avec l'expérience. Une intelligence abstraite n'eût pas manqué de remarquer que : 1° une force quelconque peut atteindre un certain degré et ne pouvoir aller au delà; 2° que le phénomène dont il était question était trop mal connu pour qu'on pût dire comment il devrait être au cas où il serait réel; 3° que des circonstances particulières pouvaient quelquefois obscurcir la faculté particulière de Pickman au cas où elle existerait, comme des circonstances particulières amoindrissent toutes les facultés possibles, etc. Ce n'est pas à dire que cette intelligence abstraite ne se puisse acquérir jusqu'à un certain point; nous verrons tout à l'heure, en examinant les objections possibles à la manière de voir que je défends ici, comment on doit l'interpréter. En somme elle ne paraît exister que par une bonne systématisation de tous les éléments psychiques, c'est-à-dire qu'elle fait bien encore partie intégrante de ces éléments, mais qu'elle est partie intégrante de tous.

L'illogisme qui est si fréquent dans les raisonnements humains, comme chacun sait, n'est pas autre chose qu'une illustration du même principe. Un homme illogique est celui chez qui coexistent ou se succèdent fréquemment des idées qui ne sont pas en harmonie, c'est-à-dire qui *ne sont pas dans un rapport parfait de finalité*, mais ces idées ne sont que des systèmes d'images, de résidus moteurs, sensitifs, etc.; chacune existe à part; chacune a son intelligence propre, elle a son intelligence en soi, parce qu'elle est coordonnée et que l'intelligence n'est pas autre chose que cette coordination; les systèmes pris à part sont intelligents, l'individu, leur somme, ne l'est pas.

Remarquons en passant que les idées les plus contradictoires en apparence peuvent très bien s'adapter l'une à l'autre quand on les conçoit d'une certaine manière, c'est-à-dire quand on leur retranche ou qu'on leur ajoute certains éléments sans les modifier sensiblement.

Par exemple on peut trouver que telle ou telle coutume est bonne et mauvaise à la fois, si on complète la pensée en entendant qu'elle est bonne dans certaines conditions, mauvaise dans d'autres. C'est ce fait qui a fait probablement la fortune de l'identité des contradictoires, absolument insoutenable quand on la présente comme on le fait parfois. Mais bien souvent les idées ne sont pas mises en harmonie, quoiqu'elles puissent l'être sans trop de peine; d'autres fois encore elles ne peuvent réellement pas l'être. Les idées sur les objets de la

religion, Dieu, la vie future, etc., présentent souvent, non pas dans les catéchismes ou les cours d'instruction religieuse (où déjà elles sont passablement illogiques), mais chez les individus une incohérence remarquable. La même personne vous dira selon les moments : on n'a jamais vu revenir un mort, quand on est mort c'est pour longtemps, etc.; d'un autre côté elle s'indignera contre ceux qui nous assimilent à des bêtes sans âme et sans immortalité. L'homme est manifestement considéré après sa mort à la fois comme pourrissant dans la terre et comme vivant dans le ciel, mais il ne s'agit pas ici bien souvent d'une séparation radicale entre le corps et l'âme; on donne presque toujours un corps à l'âme, — il faut avoir l'imagination abstraite et l'esprit cultivé pour la concevoir ou s'imaginer qu'on la conçoit autrement, — et aussi une âme à ce corps, le séjour sous la terre épouvante un peu, il semble que réellement quand on sera en elle, on en sentira le poids. Il n'est pas difficile de voir dans ce fait la coexistence de deux systèmes d'idées, issus d'expériences différentes d'abord et ensuite d'expériences et d'enseignements divers, systèmes qui coexistent dans l'esprit sans s'unifier et qui se composent chacun d'idées et aussi de raisonnements, car chaque système aboutit de temps en temps à des imaginations nouvelles, à des actes, à des exclamations. Ici encore chaque système est intelligent, pris en soi; leur somme, l'individu considéré comme un tout, ne l'est pas au même degré. La religion et les théories sur la vie future anciennes et nouvelles donnent une bonne collection de faits de ce genre. Il faut les prendre surtout évidemment non chez les philosophes ou les théologiens qui ne sont pas cependant exempts de contradictions, mais chez les gens incultes ou chez les peuples plus rapprochés des origines [1], chez qui les systèmes divers entrent moins en rapport et où la contradiction est plus nette et moins masquée.

Comme il y a des mémoires, des sensibilités et des intelligences, il y a aussi des volontés. Chaque système se souvient, sent, pense et veut pour son compte, ce n'est que par leur harmonie et leurs combinaisons que l'individu pense et agit à son tour. On a souvent dit que toute idée était une tendance à un acte cette loi, qui peut-être gagnerait en exactitude et en précision à être quelque peu modifiée, est assez vraie pour que je fasse remarquer ici combien elle s'accorde avec tout ce que j'ai dit. Toute idée tend vers un acte; il en est de même pour tout sentiment, c'est-à-dire en somme que

1. Voir les ouvrages sur les civilisations inférieures et les civilisations primitives. Lubbock, *Origines de la civilisation;* Tylor, *la Civilisation primitive;* Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient;* Perrot, *Histoire de l'Art,* etc.

tout système psychique tend à se compléter par des volitions et des phénomènes moteurs[1], que chaque système a sa volonté. « L'homme le plus vertueux, dit M. Renan [2], ne peut empêcher que, dans les profondeurs de son organisation, des millions de créatures rudimentaires ne crient : « Nous voulons être. » Ces petits êtres ne sont pas moraux, ils n'ont pas lu Malthus, ils n'aspirent qu'à exister pleinement. » L'observation est juste et Schopenhauer l'avait faite en d'autres termes, il faut seulement la généraliser. Chaque organe représente une volonté, un désir; le cœur veut battre, les poumons veulent respirer, les pieds veulent marcher, les intestins veulent digérer, la preuve en est que le cœur bat séparé de la poitrine, que les intestins d'un animal éventré continuent leurs mouvements péristaltiques : c'est que nos organes sont reliés à des systèmes d'éléments nerveux qui fonctionnent harmoniquement, les ganglions du cœur, le centre respiratoire de la moelle allongée, les organes coordinateurs des mouvements dans la moelle allongée, le mésocéphale, le cervelet, mais il existe des systèmes d'éléments nerveux et psychiques semblables qui ne se rattachent à aucun organe en particulier, mais qui n'existent pas moins pour eux-mêmes, sentant, jouissant, souffrant, voulant chacun pour soi. Nous assistons continuellement à une action harmonique et aussi à des conflits de ces systèmes. Une certaine coordination d'éléments psychiques nous pousse à rechercher les honneurs, une autre à chercher le profit, une autre nous mène à la recherche désintéressée de la vérité, d'autres nous poussent au jeu, à des distractions diverses, d'autres encore à telle ou telle occupation, et plusieurs de ces systèmes existent à la fois chez le même individu. Les faits de ce genre, les conflits de ce que nous appelons nos désirs, nos tendances et qui sont l'expression de l'activité séparée et souvent mal coordonnée des systèmes psychiques qui sont liés physiquement à un même organisme, sont tellement fréquents que je n'ai pas besoin d'y insister. Ils sont connus de tous; on les trouve partout, dans les livres et dans la vie, il me semble bien qu'il n'y a pas de meilleure manière de ces interpréter, ni de plus simple, ni de plus exacte que celle que j'expose.

Mais il y a encore d'autres moyens de constater la pluralité des volontés. C'est de voir combien le mode de vouloir change quelquefois, selon le système qui est en jeu, comment le même homme peut avoir sur différents points une volonté tantôt ferme, tantôt hésitante,

1. *Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition*, p. 21.
2. Renan, *Dialogues philosophiques*.

tantôt tenace, tantôt faible. C'est que le degré d'organisation des systèmes n'est pas le même, ni leur degré de sensibilité. Tel homme restera inflexible sur certains points et vis-à-vis de certaines personnes, qui cédera facilement sur d'autres points ou vis-à-vis de certaines autres personnes.

Dire que chaque système a son activité, c'est dire que chaque système a sa moralité, la moralité n'étant qu'une systématisation parfaite des actes. Je connaissais une personne qui était à la fois zélée pour la religion et pour les devoirs de son état ; sa religion lui interdisait de travailler le dimanche, son état le lui commandait quelquefois, et généralement ce n'était pas la religion qui l'emportait. Je lui avais fait remarquer le fait, sans avoir naturellement de réponse bien satisfaisante. On voit bien ici comment chaque système a sa moralité propre, et cela se voit encore en bien d'autres cas. Les conflits de devoirs sont bien connus, ils répondent précisément à ces conflits de systèmes psychiques qui ont chacun leur moralité propre et une moralité qui ne peut se réaliser sans nuire à la moralité du voisin. Toute la casuistique, c'est-à-dire une bonne partie de la morale, a pour matière ces conflits de système. Un livre récent de M. Brouardel [1] montre quelques cas fort intéressants, les cas où le devoir de l'homme et le devoir du médecin sont en conflit direct. Il n'est pas toujours aisé de dire lequel des deux doit l'emporter et où se trouve la vraie moralité. M. Brouardel même, qui penche pour faire triompher partout et toujours le devoir du médecin, ne peut s'empêcher de trouver parfois des expédients ingénieux pour donner satisfaction au devoir de l'homme. Je reviendrais peut-être un jour dans une monographie sur cette question du conflt des devoirs; je me borne aujourd'hui à la rappeler et la signaler en faisant remarquer qu'elle est une conséquence naturelle de notre conception générale de l'homme.

Il y a ainsi des mémoires, des intelligences, des raisonnements, des volontés, des moralités : c'est que chaque faculté tient aux autres, un système psychique est un tout complet, et selon que nous considérons son activité à un point de vue ou à un autre, nous l'appellerons mémoire, intelligence ou volonté; en fait, ces diverses facultés ne sont guère que divers points de vue d'un même fait, la *finalité psychique*. Elles ne se confondent pas toutefois, elles marquent les rapports différents d'un système avec différents groupes de phénomènes. Ce qui est de la mémoire, si on le considère par rapport à un état semblable qui s'est produit auparavant, est de l'intelligence au sens

1. Brouardel, le *Secret médical*.

large, si on le considère en soi ; c'est de la volonté ou de l'activité si on le considère par rapport aux phénomènes moteurs qui suivent. Nous reviendrons d'ailleurs plus longuement sur ce point après avoir achevé l'examen de la loi générale de systématisation.

Pour le moment nous devons répondre à l'objection qui pourrait être faite aux théories que j'expose de ne pas tenir compte de l'unité du moi; n'y a-t-il pas en fait, en chacun de nous, une unité de sentiment, de volonté, de personnalité? Il y en a une quelquefois, et, à un certain point de vue, il y a surtout une unité organique, la plus parfaite chez nous, mais ce fait n'exclut pas l'autre si nous les interprétons bien tous les deux.

Il est des gens qui ont d'une manière générale une bonne mémoire, d'autres qui ont une bonne intelligence générale, d'autres qui ont une volonté sans hésitation ni lutte et une personnalité bien nette. Ce fait semble d'abord devoir être extrêmement rare; si même on pousse les choses à l'extrême, il semble impossible, mais supposons-le réel, il ne signifie pas autre chose que ceci : que les systèmes psychiques qui ont une existence propre peuvent ne pas être en conflit et se réunir dans un système supérieur dont ils sont à leur tour les éléments. C'est la règle dans le domaine biologique. Le système d'action du cœur et le système d'activité du poumon sont bien capables jusqu'à un certain point, et à un point de vue théorique, de subsister indépendamment l'un de l'autre, mais en fait, dans un organisme donné, ils sont étroitement liés ensemble; en modifiant volontairement le rythme de la respiration il est possible de modifier indirectement le rythme cardiaque, de plus un arrêt complet de la respiration finirait par amener des battements du cœur, comme un arrêt prolongé des battements du cœur entraînerait un arrêt de la respiration. L'indépendance visible des associations systématiques, le fait que la systématisation est une propriété des éléments psychiques, n'implique pas que, en fait, les éléments psychiques soient toujours ou même dans la plupart des cas ou même jamais en désaccord les uns avec les autres et qu'ils n'existent jamais complètement isolés. Souvent les éléments se réunissent en systèmes, ces systèmes en des systèmes supérieurs qui peuvent se comporter à leur tour comme un seul élément, et ainsi de suite jusqu'à l'unification complète de la personne qui n'est jamais arrivée et jusqu'à la systématisation de l'univers qui n'arrivera probablement jamais. Mais ces systématisations supérieures doivent faire l'objet d'une autre étude; c'est elles que nous devons examiner avant de passer à l'étude des lois secondaires de l'esprit pour achever ce qui concerne la loi de finalité.

Pour le moment, nous n'avons pas à nous en occuper ; il y a dans l'esprit des mémoires, des intelligences, des activités; que ces mémoires, que ces activités s'harmonisent ou se combattent, qu'elles se ressemblent ou qu'elles diffèrent, nous n'en avons pas moins une loi importante du fonctionnement de l'esprit. De même que dans une société les hommes en travaillant chacun pour soi peuvent arriver à l'harmonie ou à l'anarchie, de même les éléments psychiques, en se souvenant, en comprenant, en réfléchissant chacun pour soi peuvent aboutir à la personnalité une, comprenant, sentant et voulant, ou à tous les désordres, à tous les caprices, à toutes les dépravations. La loi ne donne donc pas jusqu'ici l'explication de toutes les formes les plus élevées de l'esprit en tant précisément qu'elles sont supérieures, ce sont ces formes supérieures qui nous restent à étudier, mais nous voyons qu'elles sortiront de la même propriété des éléments nerveux et psychiques, dans les circonstances particulières où ces tendances de chaque élément à l'harmonie et à la finalité pourraient être pleinement satisfaites.

De tous les faits que nous avons cités, des synthèses partielles que nous en avons faites, il résulte donc ce fait général que sur une unité organique sans laquelle la vie serait impossible, peuvent coexister un grand nombre de systèmes psychiques qui atteignent un degré assez marqué d'incohérence et d'indépendance, chacun existant en soi et pour soi, et travaillant pour soi. Évidemment cette indépendance ne peut être complète, pour deux raisons capitales: la première est une cause efficiente, c'est l'unité de l'organisme qui est le rapport et dans une certaine mesure la cause des phénomènes nervoso-psychiques, la seconde est une cause finale au sens positif du mot, c'est l'impossibilité pour un organisme de subsister si l'indépendance et l'incohérence des actes devient trop grande. Mais il reste encore assez de marge pour que les faits se chargent de montrer à la fois que la systématisation est la loi la plus générale de l'esprit et que ce caractère de finalité appartient aux éléments psychiques qui peuvent d'ailleurs être plus ou moins compliqués et composés — dans un cas idéal qui marquerait la perfection de la personne humaine, cette personne ne formerait qu'un seul élément, décomposable seulement d'une manière théorique, mais où l'existence isolée et l'incohérence des éléments secondaires ne pourraient se montrer. La tendance vers cet état, l'activité organisatrice de l'esprit, les formes complexes de la loi de systématisation doivent être étudiées à part.

Fr. Paulhan.

REMARQUES SUR L'ÉVOLUTION LOGIQUE

DES DIFFÉRENTES CATÉGORIES DU NOM [1]

I

Si, comme tout concourt à le prouver, dans le phénomène de la connaissance l'intelligence passe sans cesse de la notion permanente et distincte des genres plus larges à celle des genres plus étroits, pour aboutir en dernier ressort à la notion permanente et distincte des individus qui composent les genres les plus étroits ; et si le langage s'est nécessairement développé au point de vue logique d'après un processus analogue, les premières désignations ont été celles des objets qui frappaient les sens d'une manière vive et uniforme. Ces principes permettent de croire que les choses lumineuses, les choses bruyantes et les choses mouvantes sont les plus anciennes catégories génériques que l'homme a nettement distinguées par la parole, après les avoir distinguées par l'entendement. Il s'ensuit que le soleil, par exemple, le feu, l'éclair, le jour, l'or, etc., constituaient à ses yeux un genre unique d'abord auquel il a donné un nom commun, correspondant pour le sens à notre adjectif « brillant ». Cette conjecture est du reste confirmée par l'étymologie : dans nos langues, tous les mots qui désignent les choses lumineuses ou brillantes, dont il vient d'être question, se rattachent à des familles de mots dont l'idée mère est celle de briller.

Les premières dénominations étaient ainsi des *noms de qualités*, mais de qualités telles qu'elles s'identifiaient pour l'esprit aux substances désignées par ces noms. Ainsi le soleil était appelé le brillant, parce que le fait de briller est son mode prédominant et le seul même qu'on lui connût d'abord. Nous verrions de même que, pour des raisons semblables, l'eau est la courante ou la coulante, la terre la sèche, la pierre la dure, etc.

1. Cf. *Revue philosophique*, n° du 1er novembre 1887.

Les noms des objets matériels ou substantiels reposent donc sur des *substantifs-qualificatifs* qui désignaient à l'origine l'ensemble des choses lumineuses, ou des choses sèches, ou des choses mobiles, ou des choses dures, etc., considérées comme formant des genres, les seuls que distinguât d'une manière nette et permanente l'intelligence humaine à une certaine période de son développement.

Ceci revient à dire, rappelons-le, que ces substantifs-qualificatifs étaient des noms communs qui s'appliquaient à chacun des objets dont l'ensemble constituait le genre qu'ils avaient pour première fonction de désigner. Autrement dit encore, le même mot servait de nom au soleil, au feu, à l'éclair, etc., comme le mot homme, par exemple, désigne toute l'espèce humaine et chacun des individus qui la composent.

La distinction entre les noms des sous-genres primitifs (genres réels d'aujourd'hui) s'est faite au moyen d'un phénomène d'évolution phonétique sur lequel je ne m'étendrai pas ici, et dont l'effet a été de diversifier la forme du substantif-qualificatif de telle manière qu'à mesure que l'esprit subdivisait les genres larges des choses lumineuses, des choses sèches, des choses mobiles, etc., en genres étroits et réels consistant pour les premières, par exemple, dans les espèces soleil, étoiles, feu, lumière du jour, or, etc., il avait à son service, pour les distinguer dans le langage, des appellations spéciales dérivées de la dénomination générique primitive.

Ce procédé eut pour résultat, non seulement de fournir des noms particuliers aux espèces nouvellement distinguées d'une manière permanente, mais il laissa disponible la souche de ces noms, le substantif-qualificatif lui-même qui se trouva ne plus désigner qu'une qualité, celle d'être brillant, par exemple, après que le genre dont il était l'appellation eut disparu devant les sous-genres qu'une notion plus profonde du caractère distinctif des choses lui substitua.

D'après ce qui vient d'être dit, le rapport logique et chronologique entre ces deux espèces de mots est le suivant :

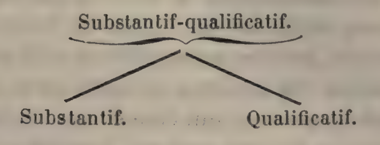
1° Genre primitif, désigné par un *substantif-qualificatif : brillant.*

2° Genres secondaires ou espèces, désignés par des dérivés du substantif-qualificatif ou des *noms communs : soleil*, *feu*, *or*, etc.

Mais, dès l'instant où le soleil cessait d'être désigné exclusivement comme brillant, son nouveau nom perdait sa demi-nature de qualificatif pour devenir entièrement substantif, puisqu'il s'attachait à l'objet soleil en tant que possesseur de différentes qualités, l'éclat, la sphéricité, la chaleur, etc., dont l'ensemble constitue sa substance.

Par un phénomène inverse, le substantif-qualificatif, *brillant*, en cessant de désigner expressément chacun des sous-genres, soleil, feu,

or, etc., pourvus désormais d'une dénomination spéciale, auxquels il s'appliquait d'abord, ne garda que sa fonction de qualificatif. De là la distinction des noms de substances et des qualificatifs, issus les uns et les autres des variantes du substantif-qualificatif dont ils se partagèrent l'héritage. On peut représenter cette transformation par la figure suivante :



II

Toutefois l'ensemble des vocables des langues actuelles embrasse parmi les noms concrets d'autres catégories, et tout d'abord les *noms d'agents* et les *noms d'actions* qui, dans l'état actuel du langage, se distinguent des noms qui désignent des objets matériels ou substantiels, ou des *substantifs* proprement dits.

Au point de vue logique, ils n'en dérivent pas moins de ces derniers. Nous essayerons de le démontrer d'abord en ce qui concerne les noms d'agents, et les *noms d'instruments* qui en dépendent.

Par son sens primitif, le mot *soleil*, qui est une variante phonétique du substantif qualificatif *brillant* et qui signifiait en conséquence *le brillant*, c'est-à-dire *le brilleur*, est un nom d'agent. On voit par cet exemple que tout substantif qualificatif peut être l'antécédent logique d'un nom d'agent ou d'instrument. Autres exemples : *coupant*, d'où *celui qui coupe* ou *coupeur*, *ce qui coupe* ou *couteau; labourant* (variante significative de *coupant*), d'où *celui qui laboure* ou *laboureur*, et *ce qui laboure* ou *charrue*, etc. Il serait facile du reste de montrer que dans les langues de première formation l'étymologie est en complet accord à cet égard avec la dérivation logique.

Les noms d'actions, de leur côté, descendent directement des noms d'agents ou d'instruments. On le voit clairement par les mots latins comme *amor*, « amour, l'action ou le fait d'aimer », qui sont d'anciens participes présents [1] et dont le sens premier est, par conséquent, *ce qui aime*. Une dérivation logique analogue pour les noms d'actions en *tura* est encore plus sûre, si c'est possible. Un mot comme *cultura*, « le fait de soigner, cultiver, culture, » n'est en effet

1. *Amor* est pour *amos*, *amons*, forme identique aux participes grecs, comme λύων, pour λυωνς.

autre chose que le féminin du nom d'agent *cultor*, « celui qui soigne, cultive, » d'où pour *cultura* le sens primitif de « (la chose) qui soigne, cultive ». Il est infiniment probable que les noms d'actions en *us* comme *ductus*, « le fait de conduire, conduite, » et en *tio*(*n*) comme *donatio*, « le fait de donner, donation, » ont une origine logique semblable.

Mais bien que les substantifs, les noms d'agents et les noms d'actions dérivent tous, d'une manière plus ou moins directe, des noms de qualités *primitifs*, ou des substantifs-qualificatifs, et qu'ils expriment essentiellement des qualités : le *soleil* ou le *feu* = ce qui brille; le couteau ou la charrue = ce qui coupe; la coupure ou la culture = ce qui coupe, d'où le fait de couper; l'amour ou la passion = ce qui aime, d'où le fait d'aimer, etc., l'idée qui s'y attache implique des qualités ou des attributs *secondaires*. L'éclat du soleil diffère en effet de celui du feu et l'action tranchante du couteau n'est pas identique à celle de la charrue. Ces distinctions naturelles en nécessitèrent de correspondantes dans le langage et provoquèrent la création d'adjectifs dérivés, ou d'attributifs, comme *solaire*, *igné*, *amoureux*, *passionné,* etc.

Il importe d'ajouter que, pour les raisons que nous avons vues, les qualificatifs primitifs comme *brillant* ne désignent la qualité qu'abstraction faite de la substance, tandis que les attributifs dont la création est postérieure à l'idée des genres substantiels désignés par les substantifs proprement dits et qui dérivent de ceux-ci, peuvent s'appliquer soit à la qualité spéciale qui caractérise les substances, les agents ou instruments et les actions : exemples, *solaire*, dans *lumière solaire*, *affilé* dans *couteau affilé*, *lente* dans *démarche lente;* soit et plutôt à l'ensemble des qualités qui correspondent aux mêmes catégories : exemples, *solaire* dans le *disque solaire; paternel*, dans *conduite paternelle; amoureux*, dans *tempérament amoureux*, etc.

En résumé, les qualificatifs désignent toujours des qualités générales ou simples; et les attributifs, toujours des qualités particulières ou complexes.

Nous avons vu que la nature des substantifs qualificatifs suppose qu'ils correspondent à une période psychologique où l'intelligence ne distinguait pas dans un objet la substance de telle qualité principale avec laquelle elle s'identifiait pour la sensation. Plus tard, quand les genres véritables furent distingués, — et ils ne purent l'être qu'après qu'on eut reconnu des qualités secondaires spécifiques dans des objets où l'on n'en voyait d'abord qu'une seule commune à tous, à la suite par exemple de remarques d'après lesquelles on avait constaté que le soleil est non seulement brillant, mais qu'il

a l'aspect d'une boule de feu qui se meut dans l'atmosphère et qui disparaît chaque soir pour reparaître le lendemain, — les substantifs-qualificatifs ne correspondant plus qu'à l'idée d'une qualité considérée abstraction faite de toute substance, se transformèrent en noms de qualités, ou noms abstraits, puisque, dans la réalité, la qualité n'apparaît jamais sans être unie à la substance et que ce n'est qu'à l'aide de l'opération de l'esprit appelée abstraction que nous pouvons nous représenter l'une sans l'autre.

Il suit de là que, par un processus nécessaire et essentiellement logique, les qualificatifs primitifs en tant que noms, c'est-à-dire en tant que désignant un genre comme tous les noms que nous connaissons jusqu'ici, devinrent des abstraits : *le blanc*, *le noir*, *le dur*, *le sec*, etc., ou, en vertu d'un développement purement grammatical de ces mêmes expressions : *la blancheur*, *la dureté*, *la sécheresse*, etc.

Mais à côté des qualités simples auxquelles correspondent les qualificatifs, il y a, nous l'avons vu, les qualités complexes ou les attributs des objets désignés par les substantifs, par les noms d'agents ou d'instruments et par les noms d'actions. De là, la série si considérable des noms abstraits désignant des qualités particulières ou complexes, comme *ignition*, le fait d'être igné; *paternité*, le mode qu'implique l'attribut *paternel* du nom d'agent, *père; amitié*, la manière d'être ou l'ensemble des qualités qui constituent l'ami, etc.

Dans les langues anciennes, le processus grammatical qui a abouti à la formation de cette seconde catégorie d'abstraits est souvent en parfait rapport avec l'évolution logique qui leur a donné naissance. Nous en citerons comme exemples les abstraits latins en *ia* ou en *tia* tels que *patria*, qui est proprement le féminin de l'attribut *patrius*, dérivé du nom d'agent *pater*; cf. *potentia* auprès de *potens*, *pervicacia* auprès de *pervicax*, etc.

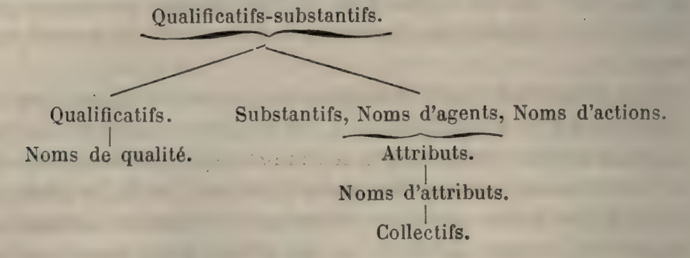
Dans les langues modernes, et particulièrement en français, les noms de qualités ou les noms abstraits ont souvent subi une modification significative remarquable; ils ont passé de la désignation des qualités d'un genre à celle de l'ensemble des objets ou des individus qui composent ce genre, et ils sont devenus par là des sortes de collectifs, nécessairement concrets. Il en est ainsi de notre mot *humanité*, dont le sens premier désigne l'ensemble des qualités qui distinguent l'homme, ou, et plus souvent, de celles que possède particulièrement l'homme civilisé, et qui en est arrivé à s'appliquer à l'ensemble des individus que caractérisent ces qualités, c'est-à-dire à tous les hommes. On peut citer encore parmi les exemples de transitions significatives analogues les mots *épicerie*, *coutellerie*,

dans le sens d'assortiment d'épices, d'instruments tranchants ou de couteaux, etc.

Les différentes espèces de mots dont nous venons de nous occuper composent, quand ils s'emploient isolément, les noms communs ou les noms de genre, si l'on considère que les qualités, les agents, les instruments et les actions constituent des genres au même titre que les substances.

Exemples : *le blanc*, *le noir*, *le chaud*, etc. (genre de qualités); *les chasseurs*, *les pêcheurs*, *les vendangeurs*, etc. (genre d'agents); *la marche*, *la danse*, *la course*, etc. (genre d'actions).

Le tableau suivant rend compte du rapport chronologique et logique des noms de genres de différentes sortes :



III

La distinction des individus au sein des genres dont ils font partie ne peut se faire qu'à l'aide d'une qualité étrangère au genre et propre à l'individu. Les noms propres ou individuels se composent donc nécessairement d'un nom de genre accompagné d'un qualificatif ou d'un attribut qui spécifie l'objet, l'individu ou l'acte qu'il s'agit de désigner.

Exemples : *l'or monnayé*, *le chasseur adroit*, *la marche rapide*, etc.

On voit par là que les qualificatifs et les attributs, à moins d'être employés comme noms abstraits ou noms de qualités, ne servent que combinés avec les noms communs de différentes espèces pour distinguer les individus ou leur donner des *noms propres*.

Mais les noms propres sont occasionnels ou permanents. Si je dis : « le cheval blanc qui passant tout à l'heure a renversé son cavalier », les mots « le cheval blanc » qui constituent en pareil cas le nom propre de l'animal en question, n'en forment pas la désignation nécessaire; dans une autre circonstance, je pourrai l'indiquer par les mots « le cheval écumant » ou « le cheval rétif », etc. Toutes ces appellations dérivant d'impressions momentanées ne donnent naissance qu'à des noms propres occasionnels, qu'on ne distingue

pas en général dans l'analyse logique des noms communs accompagnés d'adjectifs. Les mots qu'on a l'habitude d'appeler exclusivement noms propres, sont ceux qu'on affecte aux choses ou aux êtres individuels, en convenant ou en supposant convenu que l'attribut spécifique joint au nom de genre y restera attaché d'une manière permanente pour désigner telle personne, tel animal ou tel objet, quand même cet attribut n'aurait qu'une valeur toute relative et temporaire, comme dans Autriche (*Oesterreich*), « l'empire oriental » (eu égard à tel autre) ou Angleterre, « la terre des Angles » (à une certaine époque seulement).

Les noms propres permanents ou exclusifs sont le plus souvent des termes géographiquss ou des noms d'hommes, et, en général, on ne garde en eux que l'attribut, en sous-entendant le nom de genre qualifié par cet attribut. Exemples : le *Fier*, la *Furieuse*, noms de torrents pour le *courant fier*, c'est-à-dire rapide, la *rivière furieuse;* Leroux, Leblond, Legros, Fabre (lat. *faber*, c'est-à-dire artisan, etc.), sous-entendu l'*homme*.

J'ajouterai, en ce qui regarde les noms propres occasionnels, qu'ils peuvent comprendre plusieurs parties attributives qui contribuent toutes à spécifier le terme générique auquel elles se rapportent. Exemple : « Le roi de Macédoine qui vainquit les Athéniens et fut père d'Alexandre = Philippe. » A ce point de vue on peut dire que le développement du discours a pour effet et raison d'être de distinguer par des appellations spécifiques et naturellement complexes les objets individuels dont on veut donner la connaissance aux autres.

Remarquons enfin que les noms propres sont nécessairement postérieurs aux adjectifs et aux noms communs, puisqu'ils présentent ou supposent toujours une combinaison de ces deux parties du discours; c'est une raison de fait des plus probantes à ajouter aux preuves logiques de l'antériorité des idées de genre eu égard aux idées des choses individuelles.

Ce qui précède a pour principal objet d'établir que l'examen logique des rapports existant entre les différentes espèces de noms composant nos idiomes, achève de démontrer un fait qui ressort déjà clairement de l'étude des formations et des dérivations grammaticales de ces mêmes noms, à savoir que le langage est le résultat d'un développement coordonné de la forme, de la signification et de la fonction des vocables. Ici, comme dans tout ce que la nature produit directement ou par l'intermédiaire de l'intelligence humaine, la diversité s'est dégagée petit à petit de la simplicité, au moins apparente, qui l'impliquait à l'origine.

PAUL REGNAUD.

LA DIALECTIQUE SOCIALE

(*Fin*[1].)

I. L'ACCOUPLEMENT LOGIQUE.

Après avoir parlé des inventions ou des découvertes qui se combattent et se substituent, j'ai à traiter de celles qui s'entr'aident et s'accumulent. Notons, en premier lieu, que les découvertes sont toujours plus ou moins fausses, comme les inventions sont toujours plus ou moins inutiles ou inadaptées, et que, par suite, les premières comme les secondes sont substituables; mais que les inventions, en revanche, sont toujours plus ou moins utiles, comme les découvertes sont plus ou moins vraies, et que, par conséquent, celles-là comme celles-ci sont accumulables.

Autre observation. L'ordre que nous avons suivi ne doit pas laisser croire que le progrès par substitution est, si l'on remonte aux origines, le prédécesseur du progrès par accumulation. En réalité, celui-ci a dû précéder nécessairement celui-là, de même que, visiblement, il le suit; il est l'alpha et l'oméga; et l'autre n'est qu'un moyen terme. — Les langues, par exemple, ont certainement commencé à se former par une acquisition successive de mots, de formes verbales, qui, exprimant des idées inexprimées encore, n'ont trouvé aucune rivalité à vaincre pour s'établir; et cette circonstance a facilité sans doute leurs premiers pas. Au premier début de la plus ancienne religion, les légendes et les mythes dont elle s'est enrichie, réponses à des questions toutes neuves encore, n'ont trouvé pour les contredire aucunes solutions antérieures, et il leur était facile de ne pas se contredire entre eux, puisqu'ils répondaient séparément à des questions différentes. Les coutumes les plus primitives ont eu sans doute de la peine à s'implanter sur l'indiscipline propre à l'état de nature; mais, répondant à des problèmes juridiques non encore posés, réglant des rapports individuels sans règles encore, elles ont eu la chance de n'avoir aucunes coutumes préexistantes à combattre,

1. Voir le numéro précédent de cette *Revue*.

et il leur était aisé de ne pas se combattre entre elles. Enfin, les plus anciennes organisations politiques ont dû croître jusqu'à un certain point sans lutte interne, par voie de développement non contrarié, soit militairement, soit industriellement. La première forme quelconque de gouvernement a été une réponse au besoin de sécurité qui n'avait jusque-là reçu aucune satisfaction, et cette circonstance a été favorable à son établissement. Quand l'art de la guerre venait de prendre naissance, toute arme nouvelle, tout exercice nouveau, toute nouvelle tactique pouvait s'ajouter aux précédents; de nos jours, il est bien rare qu'un nouvel engin meurtrier ou un nouveau règlement militaire n'en rende pas quelque autre inutile, et ne se heurte pas quelque temps à cet obstacle. Quand l'industrie naissait, sous sa forme pastorale et agricole, chaque nouvelle plante cultivée, chaque nouvel animal apprivoisé s'ajoutait aux faibles ressources déjà acquises du potager et de l'étable, du champ et de la grange, au lieu de se substituer, comme de nos jours, à d'autres plantes, à d'autres animaux domestiques à peu près équivalents. Et pareillement alors chaque observation nouvelle, astronomique ou physique, éclairant un point jusque-là obscur de l'esprit humain, prenait place sans entraves à côté des observations antérieures qu'elle ne contredisait guère. Il s'agissait de défricher des terres vagues et incultes, non de mieux cultiver des terres déjà travaillées et possédées par d'autres.

Mais, remarquons-le, l'accumulation qui précède la substitution par duels logiques, ne doit pas être confondue avec l'accumulation qui la suit. La première consiste en une agrégation lâche d'éléments dont le lien principal consiste *à ne pas se contredire;* la seconde, en un faisceau vigoureux d'éléments qui, non seulement ne se contredisent pas, mais le plus souvent *se confirment*. Et cela devait être, en vertu du besoin toujours croissant de foi massive et forte. — Nous avons déjà pu voir ci-dessus la vérité de cette remarque; elle nous apparaîtra bien mieux tout à l'heure. En toute matière, nous allons le montrer, il y a à distinguer les inventions ou les découvertes susceptibles de s'accumuler indéfiniment (quoiqu'elles puissent aussi être substituées), et celles qui, passé une certaine limite d'accumulation, ne peuvent qu'être remplacées si le progrès continue. Or, le triage des unes et des autres s'opère assez naturellement au cours du progrès; les premières viennent avant les secondes, et se poursuivent encore après l'épuisement de celles-ci; mais, après, elles se présentent avec un caractère systématique qui, avant, leur faisait défaut.

Une langue peut s'accroître d'une manière illimitée par l'addition

de nouveaux mots, répondant à des idées nouvellement apparues; mais si rien n'empêche le grossissement de son dictionnaire, les accroissements de sa grammaire ne sauraient aller bien loin, et, au delà d'un petit nombre de règles et de formes grammaticales pénétrées d'un même esprit, répondant plus ou moins bien à *tous* les besoins du langage, aucune règle, aucune forme nouvelle ne peut surgir qui n'entre en lutte avec d'autres et ne tende à refondre l'idiome sur un plan différent. Si, dans une langue qui possède la déclinaison, l'article se glisse, il faudra presque toujours (le grec, avec son exubérance essentielle, fait exception) que l'article élimine à la longue la déclinaison ou que la déclinaison repousse l'article. — Or, remarquons-le, après que la grammaire d'une langue est fixée, son vocabulaire ne cesse pas de s'enrichir; au contraire, il s'augmente plus vite encore; et, en outre, à partir de cette fixation, chaque terme importé, non seulement ne contredit pas les autres, mais encore confirme indirectement, en revêtant à son tour la même livrée grammaticale, les propositions implicites contenues en eux. Par exemple, chaque mot nouveau qui entrait en latin avec la terminaison *us* ou *a* et en se déclinant, semblait répéter et confirmer ce que disaient tous les autres mots terminés et déclinés de même, à savoir ces propositions générales : « *us* et *a* sont des signes de latinité; *i, o, um, æ, œ, am*, sont les signes du génitif, du datif, de l'accusatif, etc. »

Les religions, comme les langues, peuvent être envisagées sous deux aspects. Elles ont une partie narrative et légendaire, leur dictionnaire à elles, par laquelle elles débutent; et elles ont aussi leur partie dogmatique et rituelle, sorte de grammaire religieuse. La première, composée de récits bibliques ou mythologiques, d'histoires de dieux, de demi-dieux, de héros et de saints, peut se développer sans fin; mais la seconde ne comporte pas une extension pareille : un moment vient où, tous les problèmes capitaux qui tourmentent la conscience ayant reçu leur solution telle quelle dans une religion, au point de vue de son principe propre, aucun dogme nouveau ne peut s'y introduire sans contredire en partie les précédents; et où, pareillement, un rite nouveau, en tant qu'expressif de dogmes, ne peut y être importé sans entrave quand tous les dogmes ont déjà leur expression rituelle. — Or, après que le *credo* et le rituel d'une religion sont arrêtés, son martyrologe, son hagiographie, son histoire ecclésiastique, ne laissent pas d'aller s'enrichissant, et même plus rapidement que jamais ; de plus, par le caractère conformiste, orthodoxe, de tous leurs actes, de toutes leurs pensées, de leurs miracles mêmes, les saints, les martyrs, les fidèles de cette

religion adulte, non seulement ne se contredisent pas entre eux, mais se répètent et se confirment mutuellement; en quoi ils diffèrent des personnages divins ou héroïques, des dieux et des demi-dieux, des patriarches et des apôtres, et aussi bien des légendes et des prodiges, qui s'y sont succédé avant la constitution du dogme et du culte.

Nous devrons ouvrir ici une parenthèse pour faire une observation assez importante. Suivant que la partie narrative d'une religion l'emportera en elle sur sa partie dogmatique, ou *vice versa*, cette religion se présentera comme indéfiniment modifiable et plastique, ou comme essentiellement immuable. Dans le paganisme gréco-latin, le dogme n'est presque rien, et, dès lors, le culte n'ayant presque pas de signification dogmatique, son symbolisme est du genre plutôt narratif. C'est, par exemple, un épisode de la vie de Cérès ou de Bacchus qu'on cherche à représenter. Compris de la sorte, les rites deviennent accumulables à l'infini. Si le dogme est peu de chose, la narration est presque tout dans le polythéisme antique. D'où une incroyable facilité d'enrichissement, analogue au gonflement d'un idiome moderne, tel que l'anglais, qui, grammaticalement très pauvre, s'incorpore toute espèce de vocables venus de l'étranger, moyennant un léger changement de leur terminaison, sorte de baptême linguistique. Pourtant, si cette aptitude à grossir sans mesure est une cause de viabilité pour une religion narrative, cela ne veut pas dire qu'elle soit particulièrement résistante aux attaques de la critique. Toute autre est la solidité d'un système théologique, d'un corps de dogme et de rites dogmatiques, qui s'appuient ou paraissent s'appuyer l'un l'autre, et qui, combattus un jour par un contradicteur du dehors, se redressent tous pour protester en bloc.

Mais revenons. Il en est de la science comme de la religion, qu'elle aspire à remplacer. La science, en tant qu'elle énumère et raconte simplement des faits, des données de nos cinq sens, est, il est vrai, susceptible d'une extension indéfinie, et elle débute par n'être de la sorte qu'une simple collection de phénomènes non ratachés les uns aux autres, non contradictoires non plus. Mais, en tant qu'elle dogmatise à son tour et légifère, qu'elle conçoit des théories propres à donner aux faits l'air de se confirmer mutuellement au lieu de se borner à ne pas se contredire; ou même en tant qu'elle synthétise à son insu les apports de la sensation sous des formes mentales innées, qui sont des propositions générales implicites, et qu'on appelle le temps, l'espace, la matière, la force; à ce point de vue, la science est peut-être la plus inextensible des œuvres humaines. Sans doute les théories scientifiques se perfectionnent, mais c'est en se substituant, non sans des retours périodiques, pendant que les observations et

les expériences s'acccumulent; et l'on voit reparaître d'âge en âge certains chefs généraux d'explication, l'atomisme, le dynamisme (appelé évolutionisme de nos jours), la monadologie, l'idéalisme (de Platon ou d'Hégel), cadres inflexibles du régiment grossissant et débordant des faits. Seulement, parmi ces idées maîtresses, parmi ces hypothèses ou *inventions* scientifiques, il en est quelques-unes qui se confirment de mieux en mieux entre elles et qui sont de plus en plus confirmées par l'accumulation continuelle des phénomènes découverts, lesquels, par suite, ne se bornent plus à ne pas se contredire, mais se répètent et se confirment les uns les autres comme rendant témoignage ensemble à une même loi, à une même proposition collective. Avant Newton, les découvertes qui se succédaient en astronomie ne se contredisaient point; depuis Newton, elles se confirment. L'idéal serait que chaque science distincte fût réductible, comme l'astronomie moderne, à une formule unique, et que ces formules différentes eussent pour lien une formule supérieure; qu'en un mot il n'y eût plus les sciences, mais la Science; comme dans une religion polythéiste qui est devenue monothéiste par voie de sélection, il n'y a plus les dieux, mais Dieu. Semblablement, dans une tribu, naguère pastorale, qui devient une nation agricole, puis manufacturière, et qui ajoute de la sorte à ses pâturages des terres à blé, des rizières, des vergers, des jardins de plus en plus riches, des fabriques de plus en plus compliquées, les intérêts ne cessent de se multiplier, et les actes législatifs ou les règles coutumières qui s'y appliquent vont s'accumulant aussi, beaucoup plus que s'abrogeant. Mais les principes généraux du droit, qui finissent par se faire jour au milieu de ce pêle-mêle, sont en nombre toujours limité, et pour eux progrès c'est remplacement. Or, après la formation de cette grammaire juridique, le dictionnaire juridique appelé en France *Bulletin des lois* peut bien encore grossir à vue d'œil et même avec une activité redoublée, mais les lois qui se succèdent, dès lors, se présentent revêtues d'un même uniforme théorique qui les rend aptes à former un code, code rural, code de commerce, code maritime, etc., systématisation impossible auparavant.

Enfin, au point de vue gouvernemental (dans le sens large où j'entends le mot gouvernement, c'est-à-dire comme l'*activité dirigée* d'une nation sous toutes ses formes), des distinctions analogues se produisent. Nous savons que l'activité nationale dirigée est soit belliqueuse, soit laborieuse, et que la première se subdivise en forces militaires et en forces politiques, suivant qu'elle consiste en guerre courte et sanglante d'armées ou en guerre longue et orageuse de

partis, en une oppression de l'étranger vaincu et tributaire ou en une oppression de l'adversaire intérieur battu et accablé d'impôts. Eh bien, il est remarquable que, dans ces deux subdivisions à la fois, le côté administratif se déploie et se perfectionne incessamment, au fur et à mesure que les fonctions se multiplient, tandis que l'art de la guerre et l'art de la politique se réduisent toujours à quelques plans simples et justes, à quelques desseins pratiques et opportuns, inspirations du génie, qui, en se suivant, se remplacent au lieu de s'ajouter. Mais c'est seulement après avoir été saisies et mises en œuvre par ce plan ou ce dessein, que les fonctions soit civiles soit militaires deviennent convergentes au lieu de se borner à n'être pas trop divergentes, et forment un véritable État ou une véritable armée au lieu de former une fédération barbare ou une horde.

Quant à la partie laborieuse, industrielle, de l'activité nationale dirigée, elle comporte les mêmes remarques, mais sous le bénéfice de certaines observations. L'industrie ne saurait être que par abstraction, avons-nous dit, isolée de la morale et de l'esthétique dominante à chaque époque. Si on l'y rattache, comme il convient, on s'aperçoit que, parmi les inventions ou les idées nouvelles relatives au travail, les unes, mais non les autres, sont susceptibles, ainsi qu'on l'a tant répété, de progrès indéfinis, c'est-à-dire d'une accumulation presque sans fin. L'*outillage industriel*, en effet, ne cesse de s'accroître; mais les *fins* au service desquelles se met, au bout d'un temps, cet ensemble de moyens, ne se suivent qu'en s'éliminant l'une l'autre. A première vue, et à prendre en bloc les moyens et les fins sans les distinguer, il semble que les industries des diverses époques se soient remplacées entièrement. Rien ne ressemble moins à l'industrie grecque ou romaine que l'industrie assyrienne, à l'industrie de notre XVIIe siècle que celle du moyen âge, et à notre grande industrie contemporaine que la petite industrie de nos aïeux. Effectivement, chacun de ces grands faisceaux d'actions humaines a pour lien et pour âme quelque grand besoin dominant qui change en entier d'un âge à l'autre : besoin de préparer sa vie posthume, besoin de flatter ses dieux, d'embellir et d'honorer sa cité, besoin d'exprimer sa foi religieuse ou son orgueil monarchique, besoin de nivellement social. Et le changement de ce but supérieur nous explique la succession de ces œuvres saillantes où toute une époque se résume : le tombeau en Égypte, le temple en Grèce, le cirque ou l'arc de triomphe à Rome, la cathédrale au moyen âge, le palais au XVIIe siècle, les gares ou plutôt les constructions urbaines aujourd'hui. Mais, à vrai dire, ce qui a disparu de la sorte sans retour, ce sont les civilisations plutôt que les industries passées, si l'on doit

entendre par civilisation l'ensemble des buts moraux ou esthétiques d'une époque et de ses *moyens* industriels, la rencontre toujours accidentelle, en partie, des premiers avec les seconds : car ces buts ont employé ces moyens parce qu'ils les ont rencontrés, mais ils auraient pu en utiliser d'autres, et ces moyens ont servi ces buts, mais ils étaient prêts à servir des fins différentes. Or, ces fins passent, mais ces moyens restent, en ce qu'ils ont d'essentiel. Une machine moins parfaite se survit, au fond, par une sorte de métempsycose, dans la machine plus parfaite et plus complexe qui, en apparence ou à certains égards, l'a tuée; et toutes les machines simples, le bâton, le levier, la roue, se retrouvent dans nos outils plus modernes. L'arc subsiste dans l'arbalète, l'arbalète dans l'arquebuse et le fusil. Le char primitif subsiste dans la voiture suspendue, celle-ci dans la locomotive qui a non pas chassé mais absorbé la diligence en lui ajoutant quelque chose, à savoir la vapeur et une vélocité supérieure, tandis que le besoin chrétien du salut mystique a réellement chassé et non absorbé le besoin romain de la gloire patriotique, comme la théorie de Copernic le système de Ptolémée.

En somme les inventions industrielles qui se poursuivent depuis des millions d'années sont comparables au dictionnaire d'une langue ou aux faits de la science. Beaucoup d'outils et de produits, à la vérité, comme je l'ai dit plus haut, ont été détrônés par d'autres, de même que beaucoup d'informations moins exactes ont été expulsées par des connaissances plus vraies; mais, en somme, le nombre des outils et des produits, comme celui des connaissances, s'est toujours grossi. La science proprement dite, recueil des faits qui peuvent servir à prouver une théorie quelconque, fait pendant à l'industrie proprement dite, trésor d'engins et de procédés qui peuvent servir à réaliser une esthétique ou une morale quelconque. L'industrie en ce sens est la *matière* dont la *forme* est fournie par des idées régnantes sur la justice et la beauté, sur le *quid deceat quid non* dour la direction jugée la meilleure de la conduite. Et, par l'industrie, j'entends l'art aussi, en tant que distinct de l'idéal changeant qui l'inspire, et qui prête à ses secrets, à ses habiletés multiples, leur âme profonde. Or, soit avant soit après la formation d'une morale et d'une esthétique arrêtées, c'est-à-dire d'une hiérarchie de besoins consacrée par un jugement unanime, les ressources de l'industrie, y compris les ingéniosités des artistes et même des poètes, vont se multipliant; mais, avant, elles s'éparpillent, après elles se concentrent, et c'est alors seulement qu'une même pensée implicite s'affirmant dans toutes les branches du travail national, elles donnent le spectacle de cette mutuelle confirmation, de cette

orientation unique, de cette admirable harmonie interne que la Grèce et notre XIIe siècle ont connues, que nos petits-neveux reverront peut-être.

Pour le moment, il faut l'avouer, et cette remarque nous conduit à de nouvelles considérations, notre époque moderne et contemporaine cherche son pôle. Ce n'est pas à tort qu'on a signalé son caractère principalement scientifique et industriel. Par là il faut entendre que, théoriquement, la recherche heureuse des faits l'a emporté sur la préoccupation des idées philosophiques, et que, pratiquement, la recherche heureuse des moyens l'a emporté sur le souci des buts de l'activité. Cela veut dire que, partout et toujours, notre monde moderne s'est précipité d'instinct dans la voie des découvertes ou des inventions accumulables, sans se demander si les découvertes et les inventions substituables, qu'il négligeait, ne donnaient pas seules aux premières leur raison d'être et leur valeur. Mais, nous, posons-nous maintenant cette question : est-il vrai que les côtés non extensibles indéfiniment de la pensée et de la conduite sociales (grammaires, dogmes et théories; principes de droit, stratégie et programme politique, esthétique et morale) méritent moins d'être cultivés que les côtés extensibles indéfiniment (vocabulaires, mythologies et sciences de faits; coutumes et bulletins des lois, administrations militaires et civiles, industries)?

Nullement. Le côté substituable, inextensible au delà d'un certain degré, est toujours au contraire le côté essentiel. La grammaire, c'est toute la langue; la théorie, c'est toute la science, et le dogme, toute la religion. Les principes, c'est tout le droit. La stratégie, c'est toute la guerre. L'idée politique, c'est tout le gouvernement. La morale, c'est tout le travail, car l'industrie vaut ce que vaut son but. Et l'idéal, on me l'accordera bien, c'est tout l'art. — A quoi bon les mots, sinon à faire des phrases? A quoi bon les faits, sinon à faire des théories? A quoi bon les lois, sinon à faire éclore ou à consacrer des principes supérieurs du droit? A quoi bon les *armes*, les manœuvres, les administrations diverses d'une armée, sinon à entrer dans le plan stratégique du général en chef? A quoi bon les services, les fonctionnements, les administrations multiples d'un État, sinon à servir les desseins politiques de l'homme d'État dans lequel s'incarne le parti vainqueur? A quoi bon les métiers et les produits divers d'un pays, sinon à concourir aux fins de la morale régnante? et à quoi bon les écoles artistiques et littéraires et les œuvres d'art d'une société, sinon à formuler ou à fortifier son idéal propre?

Seulement, il est bien plus facile de progresser dans la voie des acquisitions et des enrichissements toujours possibles que dans la voie

des remplacements et des sacrifices toujours nécessaires. Il est bien plus aisé d'entasser néologismes sur néologismes que de mieux parler sa langue, et d'y introduire ainsi par degrés des améliorations grammaticales; de collectionner des observations et des expériences dans les sciences que d'y apporter des théories plus générales et plus démontrées; de multiplier les miracles et les pratiques de piété dans sa religion que d'y substituer à des dogmes usés des dogmes plus rationnels; de fabriquer les lois à la douzaine que de concevoir le principe d'un droit nouveau, plus propre à concilier tous les intérêts; de compliquer les armements et les manœuvres, les bureaux et les fonctions, et d'avoir d'excellents administrateurs militaires ou civils, que d'avoir des généraux ou des hommes d'Etat éminents qui conçoivent à l'instant voulu le plan qu'il faut et contribuent par leur exemple à renouveler, à perfectionner l'art de la guerre et de la politique; de multiplier ses besoins grâce à la variété toujours plus riche de ses consommations entretenues par les industries les plus diversifiées, que de substituer à son besoin dominant un besoin supérieur et préférable, plus propre à faire l'ordre et la paix; enfin, de dérouler artistiquement l'inépuisable série des habiletés et des tours de force que d'entrevoir la moindre lueur d'un beau nouveau, jugé plus digne de susciter l'enthousiasme et l'amour.

Mais notre Europe moderne s'est un peu laissé entraîner par l'attrait d'une facilité décevante. De là, le constrate qui frappe, notamment, entre son abondance législative et sa faiblesse juridique (qu'on la compare, sous ce rapport, à Rome sous Trajan, à Constantinople même sous Justinien!), ou entre son exubérance industrielle et sa pauvreté esthétique (qu'on la compare, à cet égard, aux beaux jours du moyen âge français ou de la Renaissance italienne!); je pourrais, dans une certaine mesure, ajouter : entre ses sciences et la philosophie de ses sciences. Mais je me hâte de reconnaître que le côté philosophique de son savoir, quoique cultivé avec une négligence relative, a été l'objet d'une culture bien autrement étendue et profonde que le côté moral de son activité. L'industrie, à ce point de vue, est notablement en retard sur la science. Elle a suscité de tous côtés des besoins factices qu'elle satisfait pêle-mêle sans s'inquiéter du triage à faire entre eux et de leur meilleur accord; en cela elle est semblable à la science mal digérée du seizième siècle qui provoquait dans tous les cerveaux une floraison d'hypothèses, de bizarreries pédantesques, incohérentes, toutes séparément nourries d'une certaine quantité de faits. Il s'agit, pour l'activité, pour la civilisation contemporaine, de liquider ce chaos de besoins hétérogènes, comme il s'agissait pour la science du XVI[e] siècle de régler

l'imagination des savants et de retrancher la plupart de leurs conceptions au profit de quelques autres, transformées en théories. Quels sont les besoins simples et féconds que développera l'avenir, et quels sont les besoins touffus et stériles qu'il élaguera? Là est le secret. Il est difficile à trouver, mais il doit être cherché. Tous ces besoins discordants ou mal accordés qui fleurissent sur tous les points du sol industriel, et ont leurs adorateurs passionnés, constituent une sorte de fétichisme ou de polythéisme moral qui aspire à se résoudre en un monothéisme moral, compréhensif et autoritaire, en une Esthétique neuve et forte. — Aussi est-ce bien plutôt l'industrie que la civilisation qui a progressé dans notre siècle. Et j'en trouverais la preuve dans l'embarras où j'ai été tout à l'heure pour spécifier un genre de monument où l'industrie propre à notre temps se résumât. Chose étrange, et qui ne s'est plus vue, ce que l'industrie construit de plus grandiose à présent, ce sont, non des produits, mais des outils industriels, à savoir de grandes fabriques, des gares immenses, des machines prodigieuses. Comparez à ces laboratoires de géants, qu'on appelle des forges ou des ateliers de construction, ce qui sort de là, même de plus important. Une belle maison, un beau théâtre, un hôtel de ville; combien ces œuvres de notre industrie sont mesquines auprès de ses demeures! Combien surtout les petites magnificences de notre luxe privé ou public pâlissent auprès de nos expositions industrielles, où la seule utilité des produits est de se montrer? C'était l'inverse jadis, quand de misérables huttes de fellahs des pharaons, quand d'obscures échoppes d'artisans du moyen âge, entouraient la pyramide ou la cathédrale gigantesque, dressée en l'air par le faisceau de leurs efforts combinés. On dirait que l'industrie maintenant est pour l'industrie, comme la science pour la science.

II

Nous venons de voir que le progrès social s'accomplit par une suite de substitutions et d'accumulations. Il importe assurément de distinguer ces deux procédés, et l'erreur des évolutionnistes est de les confondre ici comme partout. Le mot évolution peut-être est mal choisi. On peut dire pourtant qu'il y a évolution sociale quand une invention se répand tranquillement par imitation, ce qui est le fait élémentaire des sociétés; et même quand une invention nouvelle, imitée à son tour, se greffe sur une précédente qu'elle perfectionne et favorise. Mais dans ce dernier cas pourquoi ne pas dire plutôt qu'il y a *insertion*, ce qui serait plus précis? Une philosophie de l'insertion universelle serait une heureuse rectification apportée à la théorie de

l'universelle évolution. — Enfin, quand une invention nouvelle, microbe invisible au début, plus tard maladie mortelle, apporte à une invention ancienne, à laquelle elle s'attache, un germe de destruction, comment peut-on dire que l'ancienne a évolué? Est-ce que l'Empire romain a évolué le jour où la doctrine du Christ a inoculé le virus de négations radicales opposées à ses principes fondamentaux? Non, il y a dans ce cas contre-évolution, révolution si l'on veut, nullement évolution. — Au fond, sans nul doute, il n'y a ici, comme précédemment, que *des* évolutions, élémentairement, puisqu'il n'y a que des imitatons; mais, puisque ces évolutions, ces imitations, se combattent, c'est une grande erreur de considérer le tout, formé de ces éléments en conflit, comme *une seule* évolution. Je tenais à faire cette remarque en passant.

— Autre remarque plus importante. Quel que soit le procédé employé pour supprimer le conflit des croyances ou des intérêts et pour établir leur accord, il arrive presque toujours (n'arrive-t-il pas toujours?) que l'harmonie ainsi produite a créé un antagonisme d'un genre nouveau. Aux contradictions, aux contrariétés de détail, on a substitué une contradiction, une contrariété de masse, qui va chercher, elle aussi, à se résoudre, sauf à engendrer des oppositions plus hautes, et ainsi de suite jusqu'à la solution finale. Au lieu de se disputer les uns aux autres le gibier, les têtes de bétail, les objets utiles, un million d'hommes s'organisent militairement et collaborent pour l'asservissement du peuple voisin. En cela leurs activités, leurs désirs de gain, trouvent leur point de ralliement. Et, de fait, avant le commerce et l'échange, le militarisme a dû être longtemps le seul dénouement logique du problème posé par la concurrence des intérêts. Mais le militarisme engendre la guerre, la guerre de deux peuples substituée à des millions de luttes privées. — De même, au lieu d'agir chacun de leur côté, de s'entraver ou de se combattre, une centaine d'hommes se mettent à travailler en commun dans une usine : leurs actions cessent d'être contraires, mais une contrariété inattendue naît de là, à savoir la rivalité de cette usine avec telle ou telle autre qui fabrique les mêmes produits. Ce n'est pas tout, les ouvriers de chaque fabrique sont intéressés ensemble à sa prospérité, et, en tout cas, leurs désirs de production, grâce à la division du travail organisé, convergent vers le même but; les soldats de chaque armée ont un intérêt commun, la victoire. Mais en même temps la lutte entre ce qu'on appelle le capital et ce qu'on appelle le travail, c'est-à-dire entre l'ensemble des patrons et l'ensemble des ouvriers [1],

1. Cela est tellement vrai que, dès le XVIe siècle (Voy. Louis Guibert, *les Anciennes Corporations en Limouzin*, etc.), « en face des syndicats de patrons (des corpo-

et aussi bien la rivalité entre les divers grades de l'armée, entre les diverses classes de la nation, sont provoquées par cet accord imparfait. Ce sont là des problèmes téléologiques soulevés par les progrès mêmes de l'organisation industrielle ou militaire, de même que le progrès des sciences pose des problèmes logiques, révèle des antinomies rationnelles, solubles ou insolubles, que l'ignorance antérieure dissimulait. Le système féodal d'une part, d'autre part la hiérarchie ecclésiastique avaient puissamment pacifié les passions et solidarisé les intérêts au moyen âge. Mais le grand et sanglant conflit entre le Sacerdoce et l'Empire, entre les Guelfes, partisans du pape, et les Gibelins, partisans de l'Empereur (duel logique au début, devenu plus tard duel téléologique, c'est-à-dire politique), est né du choc de ces deux harmonies non harmonisables entre elles sans la mise hors combat de l'un des deux adversaires. — La question est de savoir si ces déplacements de contradictions et de contrariétés ont été avantageux, et si l'on peut espérer que l'harmonie des intérêts ou des esprits soit jamais complète, sans compensation de dissonance; si, en d'autres termes, une certaine somme de mensonge ou d'erreur, de duperie ou de sacrifice, ne sera pas toujours nécessaire pour maintenir la paix sociale.

Quand le déplacement des contradictions et des contrariétés consiste à les centraliser, il y a assurément avantage. Si cruelles que soient les guerres provoquées par l'organisation des armées permanentes, cela vaut mieux encore que les innombrables combats des petites milices féodales ou des familles primitives; si profonds que soient les mystères révélés par le progrès des sciences, si grand que soit l'abîme creusé entre les écoles philosophiques par les questions nouvelles où elles se combattent par des arguments puisés au même arsenal scientifique, il n'est pas permis de regretter les temps d'ignorance où ces problèmes ne se posaient pas. La science, en somme, a plus satisfait de curiosité poignante qu'elle n'en a suscité, la civilisation a plus satisfait de besoins qu'elle n'a fait naître de passions. Les inventions et les découvertes sont des cures par la méthode substitutive. Les inventions, en calmant les besoins naturels et faisant surgir des besoins de luxe, substituent à des désirs très puissants des désirs moins puissants. Les découvertes remplacent les premières, gnorances, très anxieuses, par des *inconnues* peut-être aussi nombreuses, mais à coup sûr moins inquiétantes. — Puis, ne voyons-nous pas le terme où cette transformation protéiforme de la contra-

rations), on trouve des syndicats d'ouvriers organisés ». Les compagnonnages alors, à Paris, à Lyon et ailleurs, « fournissent aux imprimeurs, aux boulangers, aux chapeliers, des ressources pour résister aux maîtres ».

diction et de la contrariété nous achemine? Le jeu de la concurrence aboutit fatalement à un monopole, le libre-échange et le laisser-aller courent à une organisation socialiste du travail; et la guerre tend à hypertrophier les États, à produire d'énormes agglomérations, jusqu'à ce que l'unité politique du monde civilisé se consomme enfin et assure la paix générale. Plus s'accentue, plus grandit le conflit *de masse* provoqué par la suppression des conflits de détail, au point même de faire parfois regretter ceux-ci, plus ce résultat pacifique devient inévitable. Quand l'armée royale s'est substituée dans chaque État aux milices provinciales ou seigneuriales, cette armée a commencé par compter un nombre de soldats très inférieur à l'effectif total de ces milices, et, par suite, le conflit des armées royales était loin d'égaler en étendue de péril la somme des conflits qu'il évitait; mais cet avantage, je le sais, a été en diminuant à mesure qu'une nécessité inéluctable a forcé chaque État d'augmenter son contingent militaire, si bien que de nos jours les grandes nations en sont venues à mettre sur pied tous les hommes valides. Alors tout le profit de la civilisation à cet égard s'évanouirait si, précisément, l'énormité des armées ne présageait l'imminence de quelque conflagration définitive suivie d'une conquête colossale, unifiante et pacifiante.

Cette conclusion semble sortir fatalement des prémisses posées par tout cet article. Toutefois, il n'est nullement certain que ce but idéal poursuivi par la téléologie sociale en œuvre et aussi bien le but idéal analogue poursuivi par la logique sociale en activité, c'est-à-dire la communion spirituelle de toute l'humanité en une théorie unique et définitive, soient jamais atteints. Il se peut que le progrès s'arrête en route, et nous avons à indiquer les solutions provisoires, parfaitement distinctes, que le problème social comporte.

Quand les forces de foi qui s'agitent dans une société ont cessé de s'orienter vers un même crédo religieux ou d'aspirer à une conciliation scientifique, on voit les théoriciens se blottir chacun à part dans leur petit système, soit pour s'y applaudir soi-même, soit pour y bombarder le système d'autrui. De même, quand les forces de désir qui fermentent dans une société ne trouvent plus à s'épancher en haut, dans quelque large aspiration commune, telle que l'unité allemande rêvée avant 1870, ou l'unité italienne rêvée avant 1860, ou l'unité de l'ancien monde hellénique rêvée aujourd'hui par tous les Grecs d'Europe et d'Asie Mineure, ou le panslavisme rêvé par les Russes, ou la domination universelle du Pape rêvée jadis par tant de chrétiens, ou la conquête islamique du monde entier rêvée par les Arabes, ou aussi bien la gloire immortelle de Rome rêvée par les Romains, la venue du Messie rêvée par les Juifs, le *salut* mystique

rêvé de tout temps par tout cœur religieux, etc. — quand donc les forces de désir éparses dans une nation n'ont plus un même objet, soit réel mais indivisible et propre à les concentrer, soit imaginaire mais divisible à l'infini, susceptible d'être possédé par tous sans gêne mutuelle, et propre à les fortifier par leur mutuel exemple, il est inévitable alors que ces activités sans emploi supérieur, se tournant contre elles-mêmes, prennent pour objet les biens réels inférieurs possédés par autrui et les lui disputent, à moins que chacune d'elles ne se satisfasse, sans convoitise, par l'amour exclusif de son petit domaine personnel.

Ainsi, il n'y a que trois états possibles des forces de foi contenues dans une nation : l'*unanimité religieuse*, la *tolérance* et la *discussion*. Et il n'y a que trois états possibles des forces de désir qu'une nation renferme : l'*unanimité patriotique*, la *résignation* et l'*envie*. Une branche importante des croyances nationales mérite un examen à part, je veux dire les croyances subjectives, les orgueils, la confiance plus ou moins grande de chacun en soi-même. Les orgueils présentent une division analogue. Ils peuvent converger fortement en une grande admiration collective pour un grand homme ou pour une grande chose personnifiée. Mais, quand cette illusion nationale se dissipe, les amours-propres se rabaissant et sentant leur contradiction innée, puisque chacun se juge supérieur à autrui, se tournent en dénigrements mutuels, à moins qu'ils ne s'isolent en fiertés dignes et muettes. L'*admiration*, la *fierté*, le *mépris* : telles sont donc les trois positions sociales, seules possibles, des orgueils rapprochés.

Maintenant, si l'on superpose ces trois divisions tripartites en un même tableau, on remarquera l'affinité qui unit les termes de même rang dans les trois séries. Les peuples qui ont brillé par leur unanimité patriotique ont été non moins remarquables, en général, par leur unanimité religieuse et par l'enthousiasme de quelque grande admiration; les peuples vraiment tolérants (par exemple, de nos jours, les Turcs d'Asie) sont en même temps résignés et fiers; et les peuples discuteurs sont en même temps envieux et méprisants. La première de ces positions est seule un état d'équilibre stable et mobile à la fois; la seconde n'est un état d'équilibre stable qu'à la condition d'être un état d'équilibre immobile, chez les peuples épuisés; quant à la troisième, c'est un état de déséquilibration et de crise. L'histoire s'est chargée de réaliser à nombreux exemplaires ces trois solutions différentes du problème formulé par la logique et la téléologie des sociétés.

Dans plusieurs articles antérieurs et déjà anciens (si les lecteurs de la *Revue* veulent bien s'en souvenir), j'ai indiqué en passant les

caractères généraux, assez difficiles à préciser d'ailleurs, des transformations linguistiques, religieuses, politiques, juridiques, industrielles, esthétiques, qui accompagnent le passage de l'imitation — coutume à l'imitation — mode et *vice versa*. J'ai à faire remarquer à présent que la raison d'être de ces caractères nous est donnée par les considérations présentées aujourd'hui. En effet, nous savons que la logique individuelle et la logique sociale, la téléologie individuelle et la téléologie sociale, font deux, et poursuivent leur œuvre séparément. Elles la poursuivent, en outre, avec une ardeur très inégale, tantôt l'une tantôt l'autre prenant l'avance. N'oublions pas d'abord leur distinction. Voici cent philosophes ensemble : chacun d'eux a son système dont toutes les parties sont fort bien liées; en chacun d'eux la logique individuelle a atteint sa perfection. Mais, qu'ils essaient de se parler, leur contradiction éclatera et rendra leur rapport absolument anti-social. Au contraire, prenez cent barbares d'une même tribu : sur tous les points, ils sont d'accord, professant les mêmes dogmes; mais ces dogmes, en chacun d'eux, se contredisent, fouillis de notions coagulées on ne sait pourquoi, sans que personne s'aperçoive de leur nature inconciliable. Ici, c'est l'inverse : la logique sociale est parfaite, la logique individuelle embryonnaire. De même, réunissez cent brigands de génie : chacun d'eux a son plan admirablement combiné, c'est le chef-d'œuvre de la téléologie individuelle; mais tous ces plans se contrarient entre eux et s'excluent réciproquement : la téléologie sociale est nulle. Inversement, je regarde, dans un pays quelconque, pourvu qu'il soit paisible et laborieux, cent honnêtes gens de l'espèce moyenne et conformiste : ils n'ont jamais ni querelles ni procès, ils échangent en paix leurs produits, ils respectent leurs droits réciproques; l'accord social de leurs conduites est au comble. Mais chacune de leurs conduites est un tissu d'inconséquences : par exemple, ils aspirent à la fois, sans s'apercevoir de cette absurdité, au salut chrétien par l'aumône et à la richesse par des spéculations cupides que la morale évangélique proscrit. — Pour que le progrès humain se déploie, il faut donc que la logique et la téléologie individuelles ne chôment pas pendant que la logique et la téléologie sociales opèrent. Aussi les voit-on collaborer, mais avec une énergie variable et intermittente.

Les âges de logique ou de téléologie individuelle dominante, c'est-à-dire de libre examen, sont caractérisés par le développement de la critique et de l'invention. Ils correspondent, on le remarquera, aux âges de mode dominante. Voilà pourquoi chaque éruption de mode est suivie d'une empreinte plus rationnelle, plus personnelle, plus logique (au sens habituel, individuel, du mot) laissée aux langues, aux

religions, aux constitutions, aux lois, aux mœurs, aux arts, et d'un cachet *artistique* apposé sur tous les produits, même industriels. — Les temps de logique et de téléologie sociales dominantes, de conformismes rigoureux, sont calmes et prospères; ce sont d'ordinaire les temps de coutume régnante. Les notions les plus contradictoires et les routines les plus absurdes s'y conservent religieusement.

En somme, la logique individuelle, la téléologie individuelle, est l'ensemble des lois qui règlent la sélection des images (de croyances ou de désirs) en lutte, et la combinaison des images en concours; la logique sociale, la téléologie sociale, est l'ensemble des lois qui règlent la sélection des imitations en lutte et la combinaison des imitations en concours. Au fond de tout ceci, donc, il n'y a que des imitations comme au fond de tout cela il n'y a que des souvenirs. Il n'en est pas moins vrai que le fonctionnement de la logique et de la téléologie sociales peut avoir pour effet de rendre une société très dissemblable à elle-même, quoique ce fonctionnement ait consisté en actes d'imitation. Cette étrangeté d'ailleurs va nous paraître très intelligible, et même peut nous aider à comprendre une singularité analogue, mais inexpliquée, que nous présente le monde vivant.

On sait que les caractères biologiques des progéniteurs ne se transmettent pas toujours à leur descendant et parfois franchissent une ou plusieurs générations. Tantôt d'un père et d'une mère remarquables naît un fils inintelligent, tantôt deux parents vulgaires donnent naissance à un homme de génie. Pour expliquer ce fait, Galton (dans *Hereditary genius*) compare l'accouplement sexuel, dans ce cas, à la réunion électorale, en un seul collège, de deux pays voisins dont l'un donne la majorité au parti tory, l'autre au parti whig, d'où il résulte qu'un troisième parti, par exemple le parti irlandais, quoique en minorité dans les deux, devient prépondérant par la neutralisation mutuelle des deux autres. A mon point de vue, cette comparaison serait plus exacte, si Galton disait que les caractères des parents, réunis dans le germe fécondé, sont comme des inventions concurrentes (c'est-à-dire des imitations concurrentes, car une invention ne compte socialement que si elle a déjà commencé à être imitée) qui cherchent à se disputer un nouveau champ, un nouveau débouché d'exploitation imitative, à savoir le nouvel être en voie de croissance. Quand, à Buenos-Ayres, par exemple, ou dans toute autre colonie qui tend à s'accroître comme un germe vivant, plusieurs industries européennes répondant au même but par des moyens différents dont l'un exclut l'autre, sont importées à la fois dès la naissance de la colonie, l'une et l'autre s'efforcent de recruter des clients et dans une certaine mesure y parviennent. Avant peu on

y voit en présence deux courants d'imitation qui se rencontrent et tendent à se prolonger l'une aux dépens de l'autre. Que va-t-il résulter de là? Plusieurs phénomènes, suivant les divers cas qui peuvent se présenter. Si les deux industries concurrentes (deux fabriques de bitter différent, deux fabriques de faïence, etc.) luttent à armes à peu près égales, on verra une troisième industrie, beaucoup plus faible et inaperçue jusque-là, triompher à la faveur de leur opposition. Supposez, dans ce cas, que les trois industries émanent à la fois de la mère-patrie ou bien de deux États d'Europe, où les deux premières sont très répandues et la troisième presque inconnue, il arrivera que, sous le rapport industriel dont il s'agit, la colonie ne ressemblera nullement à la métropole ou aux États en question, ce qui n'empêche pas qu'elle n'ait copié cette métropole ou ces États. *Les lois de l'imitation ont donc été obéies, alors même qu'il semble n'y avoir pas eu imitation*, de même que les forces motrices produisent leur effet total conforme aux lois de la mécanique, alors même que leur équilibre à un certain moment se traduit par le repos du point matériel auquel elles s'appliquent.

En second lieu, il peut arriver que, des deux industries rivales dont j'ai parlé, l'une l'emporte décidément sur l'autre par les avantages intrinsèques ou extrinsèques dont elle dispose; dans ce cas, elle se répandra seule et refoulera l'autre, la troisième restant dans son néant. — Il peut se faire enfin que la supériorité de la première sur la seconde ne soit pas suffisante pour écraser celle-ci, qui parviendra à vivre en un petit domaine réservé et préservé. — Dans tous les cas, il y aura différenciation de la colonie, quoique en somme, je le répète, la colonisation ait été avant tout une œuvre d'imitation. — J'excepte le cas, bien entendu, où de nouvelles inventions auraient surgi dans le cerveau des colons. Ce cas correspond à celui où les descendants présentent des qualités spéciales dont le germe même ne préexistait pas chez les parents ni chez les ancêtres. — Ainsi, la logique sociale règle la lutte ou l'accord, la soustraction ou l'addition des imitations en présence dans une nation naissante ou croissante, de la même manière que la logique vitale, pourrait-on dire en donnant un nom à ce qui n'en a pas reçu dans la langue des naturalistes, règle la lutte ou l'accord des hérédités en présence dans un organisme naissant ou croissant.

Il est facile d'expliquer l'atavisme, l'hérédité à longue portée, par application de l'idée précédente. A chaque moment de l'histoire, en chaque peuple, il y a, outre les découvertes et les inventions, outre les croyances et les besoins qui y règnent et y colorent de leur teinte propre l'état social, beaucoup d'autres découvertes qui aspirent à se

faire admettre, beaucoup d'autres inventions qui aspirent à se faire utiliser. Ce sont parfois des idées et des recettes très anciennes, conservées dans quelques familles, à l'usage d'une clientèle restreinte, ou dans le fond de quelques mémoires, dans le coin de quelque bibliothèque monacale. Aussi longtemps que ces idées ont été contredites par les opinions en vogue (par exemple, les idées d'Épicure par les dogmes chrétiens, l'hypothèse pythagoricienne sur le mouvement de la terre autour du soleil par la foi en la vérité absolue des livres hébreux); aussi longtemps que ces inventions ont été stérilisées par des inventions jugées plus utiles ou par des croyances hostiles aux besoins qu'elles étaient propres à satisfaire, ou par des habitudes enracinées contraires à ces besoins (par exemple, certaines industries des anciens Romains, les thermes, les amphithéâtres, les aqueducs et les ponts, par le changement chrétien des mœurs et des goûts); ces découvertes et ces inventions, quoique subsistantes au fond de la société, n'y ont joué aucun rôle apparent. Mais le jour où quelque cause nouvelle (par exemple l'apparition des sciences modernes contraires au dogme chrétien, ou du luxe moderne contraire aux mœurs chrétiennes) a fait tomber ou a ébranlé l'obstacle qui s'opposait à leur propagation dans le public, aussitôt elles se sont remises à circuler; de là, le phénomène qu'on a appelé *renaissance* ou *restauration* à diverses époques. Rien de plus semblable aux faits d'atavisme. Mais je ne veux pas insister davantage sur ces comparaisons du monde social avec le monde vivant, encore que j'y cherche, non à éclairer celui-là par celui-ci, comme on a l'habitude abusive de le faire, mais au contraire celui-ci par celui-là.

G. TARDE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Louis Liard. Des définitions géométriques et des définitions empiriques. Nouvelle édition, 1 vol. in-18, 179 p. *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. F. Alcan, 1888.

M. Liard publie une nouvelle édition de la thèse qui a commencé sa réputation de logicien. La *Revue* n'était pas fondée quand parut cet ouvrage sous sa forme primitive, en 1873. Nous croyons donc devoir en donner une analyse à nos lecteurs et discuter quelques-uns des problèmes qu'il soulève.

L'introduction nous définit la définition. La définition consiste à distinguer l'essence de l'accident, elle est donc universelle, analytique et doit convenir à tout le défini et au seul défini, cette définition s'opère *per genus proximum et differentiam specificam*. Si M. Liard se proposait seulement de faire la théorie logique de la définition, son œuvre serait achevée, mais le but qu'il se propose est plus élevé. « La logique formelle, dit-il, suppose résolues plusieurs questions de la plus haute importance. D'où nous viennent les éléments de nos idées? Comment se combinent-ils pour former ces systèmes que nous décomposerons ensuite? Quel lien les enchaîne? Ce lien est-il accidentel ou nécessaire? Sommes-nous autorisés à croire à la permanence des totalités dont il unit les parties?

« Tant que ces questions n'ont pas reçu de réponse, la définition est un pur jeu de l'esprit. On en connaît peut-être le mécanisme, mais on en ignore à coup sûr la nature, la valeur et le rôle (p. 16). »

C'est donc la nature, la valeur et le rôle des définitions que M. Liard a surtout voulu déterminer en géométrie et en histoire naturelle. La question qu'il se propose de résoudre est ainsi à la fois psychologique, métaphysique et logique : psychologique, puisqu'il veut déterminer la genèse des définitions; métaphysique, puisqu'il veut se rendre compte de leur valeur; logique enfin, puisqu'il veut découvrir le rôle qu'elles jouent dans la constitution de la science. Et quand nous disons de la science, cela même n'est exact qu'à moitié. M. Liard ne se propose d'étudier les définitions qu'en géométrie et en histoire naturelle. Sans doute, à prendre la chose en gros, ce qu'il dira des définitions géométriques pourra s'appliquer aux autres définitions mathématiques, et ce qu'il dira des définitions empiriques pourra s'appliquer aux définitions autres que celles de l'histoire naturelle, à celles de la physique

et de la chimie, par exemple; cependant les analyses auxquelles il se livre et, par suite, les conclusions auxquelles il arrive ne doivent être tenues absolument pour vraies que dans les deux sciences que l'auteur a prises pour types. A traduire son titre par celui-ci : *Des définitions mathématiques et des définitions empiriques*, on risquerait de se méprendre et de lui reprocher des confusions qu'il n'a point faites. Il n'est donc ici question que de géométrie et d'histoire naturelle et, si l'on voulait appliquer les théories de M. Liard aux sciences voisines, on ne devrait le faire qu'avec de sérieuses modifications.

Parlons d'abord des notions géométriques et examinons leur origine. Difficile question résolue de deux manières entièrement opposées, par l'école empirique et par l'école idéaliste. La première soutient que les notions géométriques sont formées par l'abstraction travaillant sur une matière expérimentale. La seconde prétend que les notions géométriques sont construites de toutes pièces par l'esprit, sans aucune expérience préalable. M. Liard objecte aux empiristes que l'abstraction ne saurait expliquer ni la rectitude légale des contours géométriques, ni l'inépuisable variété des figures, que la généralisation enfin ne saurait expliquer la constance immuable et nécessaire des figures une fois posées. Il faut donc que l'esprit intervienne dans la formation des notions géométriques. Mais il ne les crée cependant pas de toutes pièces, il a besoin d'une matière à laquelle il peut imposer les formes qu'il veut, d'une étoffe où il peut comme découper les figures comme il l'entend. Cette matière que l'esprit ne se donne pas, mais qui lui est intuitivement donnée, c'est l'espace. M. Liard montre ici par une savante analyse que cette intuition de l'espace à trois dimensions est indispensable aux conceptions même de la géométrie imaginaire, non sans doute quand elle se contente d'analyser des formules algébriques, car elle n'est alors qu'une algèbre, mais quand elle fait appel à la conception de l'hyperespace, car cette conception même « implique une induction impossible sans l'intuition de l'espace à trois dimensions ».

Ainsi l'esprit à l'aide de l'espace va engendrer les figures géométriques. Comment? A l'aide du mouvement. Le mouvement implique l'espace, mais non la figure géométrique, puisque la figure n'est que l'espace déterminé et que le mouvement crée les déterminations de l'espace. M. Liard développe, dans un très intéressant chapitre (38-65), comment l'esprit engendre les lignes, les surfaces, les volumes, comment il passe de la géométrie élémentaire à la géométrie analytique, comment enfin il arrive à la position de l'infini géométrique et il conclut que la définition géométrique doit se faire *per generationem*, c'est-à-dire exprimer la loi imposée par l'esprit au mouvement pour construire la figure. D'où il croit pouvoir tirer cette conclusion que la définition en géométrie ne se fait pas par le genre et la différence spécifique, que les relations d'espèce à genre ne sont en géométrie que des relations apparentes et sans fondement réel. Nous nous réservons de discuter ce point très important. Quoi qu'il en soit, il est certain que

la définition géométrique est *à priori* et qu'elle ne peut se confondre avec une définition de mots. Sur ce sujet de la définition de mots, l'auteur a écrit quelques pages excellentes (77-82) et à notre sens décisives.

Quel est maintenant le rôle des définitions dans les démonstrations géométriques? Aristote admettait que la démonstration était le produit de deux principes, les principes communs ou axiomes et les principes propres ou définitions. D'après M. Liard, qui se réfère à ce qu'il appelle une démonstration donnée par M. Lachelier, les axiomes ne joueraient aucun rôle dans la démonstration géométrique, pas plus d'ailleurs que dans aucune autre (p. 101), bien plus ils apporteraient par leur intrusion un vice formel dans le syllogisme démonstratif. Nous signalons seulement ici cette proposition, que nous examinerons plus loin. Si elle est admise, il faut dire avec M. Liard que « les définitions fournissent les données des questions à résoudre et les intermédiaires qui les unissent dans la démonstration (p. 103) ». Les définitions fournissant ainsi les deux termes et le moyen, la démonstration est leur œuvre propre et exclusive.

A la suite de M. Lachelier, l'auteur distingue soigneusement le syllogisme de la qualité du syllogisme de la quantité dont le syllogisme géométrique est un des exemples. Dans celui-ci le raisonnement s'opère entre termes rigoureusement égaux, par substitution; dans le premier, le raisonnement s'opère entre termes d'extension et de compréhension différentes, par inclusion ou exclusion. Aussi la copule des propositions logiques a-t-elle une signification bien plus vague que celle des propositions géométriques, qui a toujours une signification d'une précision absolue : =, >, <. Cependant M. Liard n'admet pas que les propositions géométriques soient des propositions identiques, ni même des propositions analytiques. Il se range à l'opinion de Kant et voit en elles des jugements synthétiques *à priori*. C'est par là qu'il explique la nécessité des propositions géométriques. Il distingue cette nécessité à la fois de la nécessité physique et de la nécessité logique. Tandis que la nécessité physique résulte d'une synthèse *à posteriori* de phénomènes universalisée par l'esprit, que la nécessité logique vient d'une analyse *à priori* des éléments contenus dans le sujet, la nécessité de la géométrie découle de la construction synthétique opérée *à priori* par l'esprit. Or, cette construction étant exprimée dans la définition, c'est évidemment la définition qui est le principe de la nécessité géométrique.

Si tout dans la nature pouvait se ramener à des éléments géométriques, si, selon l'hypothèse du mécanisme matérialiste, tout pouvait s'expliquer par l'étendue et le mouvement, il n'y aurait pas lieu de faire une théorie de la définition empirique différente de celle de la définition géométrique, il ne devrait y avoir aux yeux de la science et, par suite, de la logique, qu'une seule espèce de définitions, celles que nous venons d'étudier. Avant donc de procéder à une théorie de la définition empirique, il faut examiner la valeur de la doctrine matéria-

liste. C'est aussi ce que fait M. Liard. Il commence par constater qu'en fait la science est loin d'avoir réduit tous les phénomènes du monde à des modes du mouvemeut, puis il montre que cette réduction offre des difficultés insurmontables à l'esprit humain à cause du nombre infini d'éléments à connaître et du nombre infiniment infini de leurs relations, il prouve enfin que l'ordre que manifestent les lois de la nature et en particulier l'harmonie organique qui constitue la vie ne peuvent s'expliquer par le mécanisme. « La vie, dit-il, résulte du concours sympathique des séries d'antécédents et de conséquents vers une fin commune. Vouloir la réduire au mécanisme pur, c'est la supprimer, et l'on prétend qu'on en a rendu compte (123). » La qualité n'est donc pas réductible à la quantité, les définitions qui expriment des assemblages de qualités sont donc essentiellement différentes de celles qui expriment de pures relations quantitatives.

Ayant ainsi établi la légitimité d'une théorie particulière de la définition empirique, M. Liard procède à la constitution de cette théorie. Il commence par nous montrer comment les attributs dont la synthèse forme un être individuel sont les uns accidentels et singuliers, les autres essentiels et généraux. « Parmi ceux-ci même, tous ne se présentent pas sur le même plan. Ils sont hiérarchisés les uns par rapport aux autres et l'individu forme ainsi, aux yeux de la science, un système de dispositions organiques formant des groupes de plus en plus généraux, subordonnés les uns aux autres (128). » Après être arrivé à ce résultat par l'analyse, l'auteur, suivant maintenant l'ordre synthétique, nous montre comment de l'idée générale d'être vivant sortent dans leur ordre de complexité croissante et de généralité décroissante les *embranchements*, les *classes*, les *ordres*, les *familles*, les *genres* et les *espèces*. Et si l'on peut remonter avec certitude de l'espèce au genre, du genre à la famille, de la famille à l'ordre et ainsi de suite, on ne peut suivre la marche inverse. Les caractères des groupes supérieurs dominent et commandent les caractères, non pas d'un seul, mais de plusieurs groupes inférieurs. Aussi la présence des premiers laisse-t-elle le choix entre un certain nombre d'organisations subordonnées. Par exemple, tout mammifère est vertébré; mais tout vertébré peut être mammifère, oiseau, reptile, batracien ou poisson (132). « Car, ajoute l'auteur, une fin unique peut être réalisée par des systèmes variés et plus ou moins compliqués de moyens (133). »

Ayant ainsi déterminé la notion de la définition empirique, fidèle au plan qu'il s'est proposé, M. Liard va déterminer quelle est sa valeur. Il remarque d'abord que toute classification implique une induction. Nous étendons à tout l'espace et à tout le temps les lois que nous n'avons constatées qu'en quelques points de l'espace et du temps. L'auteur appelle cela une double induction. Il nous semble que le mot induction tout court suffirait. Induire, c'est universaliser des notions; or, universaliser, c'est négliger systématiquement tout ce qu'il y a de particulier dans les relations temporelles et spatiales, c'est donc à la

fois et d'un seul coup étendre à tout l'espace et à tout le temps la notion universelle. Cette remarque n'enlève rien d'ailleurs à la valeur des raisonnements que va faire M. Liard. Il est nécessaire, puisque la classification repose sur l'induction, de déterminer quelle est la valeur de l'induction. M. Liard s'attache à montrer que sans la pensée il n'y a point de science et que, pour que la pensée puisse subsister, il faut qu'il y ait des relations universelles, des lois nécessaires qui unissent dans un même esprit les diverses pensées entre elles. Or, ces relations universelles et nécessaires ne peuvent être qu'*à priori*. « Le sensualisme ne peut, ce semble, sortir du dilemme suivant : ou bien les rapports de nos idées sont particuliers et fortuits, et alors la pensée est impossible; ou bien ils sont universels et nécessaires, et alors ils ne viennent pas de l'expérience. Dans le premier cas, à quoi bon se torturer l'esprit à chercher l'explication d'une pensée qui n'existe pas? Vivons, mais ne pensons pas. Dans le second, les efforts du raisonnement le plus subtil ne feront jamais que l'immensité et l'éternité, indéfiniment étendues, rentrant en quelque sorte en elles-mêmes, se concentrent dans le point où nous sommes et dans l'instant où nous vivons (141). » Ainsi se trouve expliquée l'induction impliquée dans la classification.

Mais une nouvelle question se pose : cette induction, résultat nécessaire des lois subjectives de la pensée, quelle sera sa valeur? Ici, trois hypothèses sont possibles : « Ou bien nous ne savons pas si le monde existe, la pensée tout entière est notre œuvre, et ce que nous prenons pour une réalité objective n'est que la projection de nos conceptions subjectives hors de nous-mêmes; ou bien le monde existe, mais nous n'en connaissons pas la loi, et l'on peut supposer alors que les phénomènes extérieurs suivent un autre cours que nos pensées; ou bien le monde existe, et l'enchaînement des phénomènes correspond à l'enchaînement de nos idées (143). » Ainsi M. Liard est amené à se prononcer entre l'idéalisme subjectif, l'agnosticisme, et l'harmonie intellectuelle préétablie. A l'idéalisme il objecte que la pluralité des éléments sensibles ne peut s'expliqner par le jeu des catégories de la pensée; à l'agnosticisme il reproche de se contredire, car nous ne pouvons connaître l'existence du monde sans connaître l'existence de quelques-unes de ses lois; il se range donc à l'opinion qui admet un accord entre la pensée et les choses, et se déclare par là partisan du vieux dogmatisme. M. Liard ajoute seulement qu'on ne saurait démontrer cette dernière opinion. Directement, c'est de la dernière évidence. Mais les faiblesses et les contradictions des deux seules opinions possibles en dehors de celle-là ne constituent-elles pas une véritable preuve à son profit? Après Jouffroy et bien d'autres, M. Liard répète qu'il faut croire sans preuve à la valeur de l'esprit, qu'à la base de la science il y a un acte de foi. Dans la bouche d'un vrai criticiste, cette façon de parler se comprend, dans celle de l'auteur elle risque d'engendrer des équivoques. Aristote a enseigné la différence qu'il y a entre croire, savoir et comprendre. On comprend nécessairement et

immédiatement les principes dès qu'on en comprend les termes, on ne les sait ni on les croit; on sait les propositions nécessairement démontrées à l'aide des principes; on croit enfin sur le témoignage d'autrui. Nous ne croyons pas à notre pensée, nous la pensons et le doute ne peut s'introduire dans cette pensée de la pensée.

L'ordre de la pensée correspondant à l'ordre du monde, nous pouvons donc accorder toute confiance aux classifications et aux définitions qui en sont la suite, pourvu que ces classifications et ces définitions soient légalement formées. La définition empirique doit suivre et reproduire l'ordre même de la nature. L'esprit donne *a priori* la forme de la définition, mais c'est l'expérience qui en fournit la matière. Or, s'il est facile d'établir des règles théoriques et idéales de la classification et de la définition, rien n'est moins facile que de remplir ces cadres idéaux d'une manière satisfaisante. Aussi les naturalistes sont-ils loin d'être d'accord sur les classifications et par suite sur l'ordre à suivre dans les définitions, pour l'énonciation des caractères. C'est pour cela que la définition empirique n'est jamais que temporaire et provisoire. Elle est le résumé des résultats acquis par la science jusqu'au jour où elle est posée, elle ne peut servir de principe à l'acquisition des nouvelles connaissances. Par conséquent la définition empirique n'entre dans aucune démonstration. Dès qu'elle est construite, son rôle est achevé. M. Liard n'a donc pas eu à écrire un dernier chapitre sur le rôle des définitions dans la démonstration en histoire naturelle, pour faire pendant à celui que nous avons analysé plus haut sur le rôle des définitions dans la démonstration géométrique.

En résumé donc et pour conclure, la définition géométrique est une définition par génération, une définition formelle, *a priori*, qui mérite le nom de synthétique; elle est immuable et engendre la connaissance; au contraire, la définition empirique est une définition par composition, une définition matérielle, *a posteriori*, qu'on doit appeler analytique; elle est temporaire et provisoire, et ne fait que résumer les connaissances acquises.

Nous n'avons pas voulu interrompre l'analyse du très intéressant travail de M. Liard par de trop longues réflexions, estimant qu'avant de discuter l'œuvre d'un auteur il faut la faire connaître au lecteur aussi exactement, aussi objectivement que possible et que le meilleur moyen pour arriver à ce but est de tâcher d'exposer de suite la trame de ses pensées. Et cela est surtout nécessaire avec un auteur tel que M. Liard, dont les idées se suivent dans un ordre parfait et s'enchaînent solidement les unes aux autres. Nous croyons devoir cependant présenter quelques observations. Elles porteront d'abord sur le rôle des axiomes dans les démonstrations, puis sur l'exclusion des notions d'espèce et de genre dans la définition géométrique.

Pour ce qui est du rôle des axiomes, on a vu que M. Liard n'admet pas qu'ils jouent aucun rôle dans la démonstration. M. Renouvier d'abord (*Logique*, 2e édit., t. II, p. 178), puis M. Rabier (*Logique*,

p. 289) ont montré l'erreur contenue dans cette théorie. M. Rabier en particulier a démontré que, dans la démonstration de l'égalité des trois angles d'un triangle à deux angles droits, l'axiome : *Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles*, loin d'être un obstacle à la régularité de la démonstration, doit au contraire nécessairement y prendre place dès qu'on veut la mettre rigoureusement en forme.

A cette démonstration de M. Rabier qu'il nous soit permis d'en joindre une autre qui la complète. M. Liard conteste qu'on puisse faire entrer dans une démonstration syllogistique quelconque l'axiome : « *Ce qui est vrai du genre est vrai de l'espèce,* » et il dit : « Si je pose mentalement à un syllogisme une majeure telle que celle-ci : *Ce qui est vrai de l'espèce est vrai de l'individu*, et que je raisonne de la façon suivante :

Ce qui est vrai de l'espèce est vrai de l'individu;
Or, mortel est vrai de l'espèce homme,
Donc mortel est vrai de l'individu Socrate,

la conclusion, quoique vraie en elle-même, n'est pas contenue dans les prémisses, et j'ai péché contre les règles du syllogisme. C'est en effet une règle absolue du syllogisme que le moyen terme doit être le même dans la majeure et dans la mineure ; autrement les deux termes extrêmes ne seraient pas comparés à la même idée dans les prémisses et toute conclusion serait impossible. Or, ici le moyen terme est, dans la majeure : *ce qui est vrai de l'espèce*, et, dans la mineure : *vrai de l'espèce homme;* dans la majeure, il s'agit de l'espèce indéterminée, et, dans la mineure, d'une espèce déterminée : la conclusion est donc illégitime (92). »

Mais, dirons-nous, c'est le rôle propre des définitions de déterminer les axiomes et il ne fallait ici que dédoubler le syllogisme donné comme exemple pour y faire entrer l'axiome. Voici d'ailleurs la démonstration en forme. Je donne seulement à l'axiome, pour la commodité de la construction, l'expression suivante :

Les attributs de l'espèce sont à l'individu, et je raisonne ainsi :

1er Syllogisme.	*Les attributs de son espèce sont à l'individu;*
	Socrate est un individu (en forme : *individu est à Socrate*);
	Les attributs de son espèce sont à Socrate.
2e Syllogisme.	*Les attributs de l'humanité sont ceux de l'espèce de Socrate;*
	Les attributs de son espèce sont à Socrate;
	Les attributs de l'humanité sont à Socrate.
3e Syllogisme.	*L'attribut mortel est un attribut de l'humanité;*
	Les attributs de l'humanité sont à Socrate;
	L'attribut mortel est à Socrate.

Il est donc évident que l'axiome non seulement peut entrer dans une démonstration, mais même doit en faire essentiellement partie. Et il serait vraiment étrange qu'il en fût autrement, puisque la démonstration ne se fait que par la causalité du moyen terme; mais le moyen terme emprunté à la définition n'est lui-même qu'une cause instrumentale, il n'est, comme son nom l'indique, qu'un moyen; c'est l'axiome éternel et nécessaire qui est le premier moteur immobile, cause première de toute causalité intermédiaire et, par elle, de la démonstration.

Ce qui nous permet de comprendre pourquoi MM. Lachelier et Liard ont ainsi enlevé aux axiomes leur rôle essentiel pour les reléguer comme les dieux d'Épicure dans une sorte d'oisiveté olympique, c'est qu'ils donnent à l'esprit un rôle important et peut-être exagéré dans la formation des définitions. Ils insistent sur l'*a priori* qui, d'après eux, est nécessaire à la constitution aussi bien des définitions empiriques que des démonstrations géométriques. Pour eux, la définition empirique elle-même renferme une nécessité formelle qui peut dès lors s'appliquer à la démonstration et en enchaîner les termes. La causalité axiomatique devient ainsi superflue et son rôle se trouve dévolu à la définition.

Mais c'est une question de savoir si l'esprit joue dans les définitions un rôle aussi prépondérant que celui que lui attribue notre auteur. Dans les définitions empiriques d'abord, il faut avouer que la nécessité qui vient de l'esprit est purement formelle, puisque ces définitions sont toujours temporaires et provisoires. Aussi M. Liard n'admet-il pas que ces définitions puissent donner lieu à aucune démonstration. Cela est peut-être exagéré. Il semble en effet que la démonstration syllogistique puisse se construire en partant de la définition empirique; il faudra seulement reconnaître que la valeur de sa conclusion sera précisément égale à celle de la définition. Or, ce qui fait la valeur scientifique de la définition, c'est, non pas sa forme, toujours la même, mais sa matière changeante. Aussi ne faudrait-il pas dire seulement, dans la théorie qu'adopte M. Liard, que la démonstration syllogistique est impossible en partant des définitions empiriques, mais peut-être faudrait-il aller jusqu'à reconnaître avec Stuart Mill que le syllogisme n'a aucune valeur démonstrative. Le syllogisme de la qualité n'est plus qu'un jeu formel et sans valeur; par suite, il n'y a plus de science véritable de la nature, s'il est vrai de dire avec Aristote que la science est le produit de la démonstration. De quoi nous a-t-il servi alors d'établir la valeur et le fondement de l'induction, si nous ne pouvons jamais atteindre, grâce à l'induction, une définition certaine?

Quant aux définitions géométriques, il semble ici encore que M. Liard ait exagéré la part que prend l'esprit à leur formation et négligé la part très importante de l'expérience. L'esprit, dit-il, découpe *a priori* les figures dans l'espace par le mouvement. L'opération est-elle tout entière *a priori ?* La notion de mouvement n'est-elle pas au contraire d'origine essentiellement expérimentale? Et ainsi les directions générales du mouvement étant empiriquement données, bien que l'esprit les rectifie

par une opération *a priori*, ce que nous sommes loin de nier, il ne les crée pas, il ne fait que les régulariser. Or, les régularités que l'esprit impose au mouvement, les rectifications qu'il lui fait subir suggèrent à l'esprit qu'il peut introduire dans le mouvement telle régularité qu'il lui plaît et dès lors découper l'espace, construire les figures comme il l'entend. Mais les notions de figure, de mouvement, sont des notions non pas innées, mais acquises. La seule chose qui appartienne en propre à l'esprit, c'est la régularisation des figures, la rectification du mouvement. L'esprit ne construit donc pas synthétiquement et *a priori* les figures géométriques, il analyse les synthèses fournies par l'expérience et les rectifie, puis, sur le modèle de ces premières synthèses, il en construit d'autres; sa capacité est infinie, mais les éléments de ces dernières constructions, comme ceux des premières, se retrouvent dans l'expérience.

C'est pour cela que nous ne pouvons admettre avec M. Liard qu'il n'y ait ni genre, ni espèce en géométrie. Il nous paraît évident que le triangle rectangle est une espèce du genre triangle et le carré une espèce du genre cercle. Mais, nous dit M. Liard, dans la définition géométrique on énonce la loi de construction et non le genre et la différence spécifique. A quoi il me semble aisé de répondre qu'il n'y a aucune contradiction entre les deux choses et que c'est la loi même de construction du triangle qui, indéterminée, donne un triangle quelconque et, déterminée par la perpendicularité des deux côtés, donne le triangle rectangle. De même les caractères dominateurs qui engendrent le mammifère sont énoncés dans la définition du mammifère et spécifiquement déterminés par l'énoncé de la loi de génération du carnivore. M. Liard du reste n'a pas été sans avoir quelque pressentiment de la faiblesse de sa thèse et ne nie pas qu'il y ait une analogie entre les espèces naturelles et les espèces géométriques; il dit seulement qu'en géométrie les mots *genre* et *différence spécifique* sont loin d'avoir la même signification qu'en histoire naturelle. A quoi même nous ne pouvons souscrire; la signification n'est pas différente, elle n'est même pas seulement analogue, elle est identique. Si quelque chose peut faire illusion, c'est que la loi géométrique étant formelle est toujours nettement conçue et délimitée, tandis que la loi empirique étant considérée dans sa matière aussi bien que dans sa forme est plus complexe, partant plus confuse, et ne peut exprimer aussi bien sa propre causalité. Car la définition empirique, elle aussi, tend à se faire *per generationem* et la théorie des caractères dominateurs n'est pas autre chose qu'une expression de cette vérité [1].

1. Voici un passage important de Cuvier (*Discours sur les révolutions du globe*) : « La forme de la dent entraîne la forme du condyle, celle de l'omoplate celle des ongles, tout comme l'équation d'une courbe entraîne toutes ses propriétés; et de même qu'en prenant chaque propriété séparément pour base d'une équation particulière on retrouverait, et l'équation ordinaire, et toutes les autres propriétés quelconques, de même l'ongle, l'omoplate, le condyle, le

Que si on observe qu'en géométrie la démonstration se fait par substitution d'éléments et non par la dépendance des éléments les uns vis-à-vis des autres, de sorte que la démonstration mathématique est entièrement différente de la démonstration syllogistique, on avance sans doute une proposition incontestable, mais qui ne prouve nullement, à mon avis, que la notion d'espèce ne joue aucun rôle en géométrie. En effet, quand on compare une figure à une autre, c'est toujours sous le rapport de la quantité de l'une avec la quantité de l'autre. Or, les rapports de quantité ne peuvent être que des rapports d'égalité ou d'inégalité sans milieu. Aussi l'espèce et le genre semblent-ils jouer un rôle peu important dans ces sortes de démonstrations. Et cependant cette apparence est trompeuse. En effet, de quoi dépend la quantité d'un élément de la figure? De la loi même qui a procédé à la construction de cette figure. D'où vient par exemple que, dans le triangle rectangle, les deux angles autres que l'angle droit sont complémentaires l'un de l'autre? Cela dépend évidemment de la loi de construction du triangle rectangle. Or, n'est-ce pas précisément cette loi de construction qui a déterminé l'espèce sous le genre et dès lors la différence spécifique ne domine-t-elle pas tous les théorèmes sur les triangles rectangles où on se sert de cette propriété comme d'un moyen de démonstration? C'est qu'il y a en géométrie autre chose que la pure quantité, il y a aussi de la qualité. M. Liard a excellemment établi que la définition d'une figure n'est que l'expression de la loi selon laquelle cette figure a été engendrée. Or, la loi n'est pas une quantité, M. Liard l'a très bien montré, elle est un acte de l'esprit, une détermination qualitative de l'espace. Puisque donc le genre et l'espèce naissent de la hiérarchie des qualités, si les lois géométriques sont des qualités, il faut bien admettre que la subordination des lois d'où dérive toute la suite des théorèmes ne diffère pas essentiellement de la hiérarchie des genres et des espèces, et que dès lors cette hiérarchie a une importance considérable en géométrie.

Par cette assimilation des définitions géométriques aux définitions empiriques, on pourrait craindre que nous refusions de distinguer avec Kant les intuitions et les concepts. Cette crainte serait sans motif. L'intuition est indéterminée et ne se détermine que de deux façons, par la numération de ses parties supposées homogènes, ou par la différenciation qualitative de ces parties. Les nombres en tant que nombres, qu'ils s'appliquent à l'espace, au temps ou à la qualité même, ne peuvent supporter que trois relations : égalité, majorité ou minorité. Mais dès qu'on considère dans la quantité autre chose que le nombre en tant que tel, dès qu'on divise les nombres en pairs et impairs, en entiers ou fractionnaires, en cubes ou en carrés, on sort aussitôt de la quantité pour entrer dans la qualité, de l'intuition pour entrer dans le concept. Ainsi les rapports entre quantités ne sont pas des quantités; si le carré d'un

fémur et tous les autres, et puis chacun séparément, donnent la dent ou se donnent réciproquement. »

nombre est une quantité, la loi selon laquelle le carré est formé n'est pas elle-même une quantité.

En résumé, la seule différence qui nous paraisse exister entre les définitions géométriques et les définitions empiriques, c'est que les premières ne portent que sur une possibilité théorique et sont dès lors rigoureusement exactes, tandis que les secondes visent à reproduire une réalité concrète et peuvent ne pas l'atteindre à cause de sa complexité. Mais celles-ci, quand elles sont certaines, ne sont pas moins définitives et nécessaires que celles-là. Les unes et les autres sont indispensables. Ni les unes ni les autres ne sont au début ou à la fin de la science. D'un côté, les définitions géométriques sont précédées d'intuitions sensibles et d'opérations discursives de l'esprit; d'un autre côté, les définitions empiriques servent comme les définitions géométriques à la démonstration syllogistique et par là à la science même. La constitution des définitions marque donc une étape moyenne dans la constitution de toutes les sciences, aussi bien des sciences géométriques que des sciences de la nature.

Nos conclusions seraient donc moins simples et moins symétriques que celles de M. Liard. Nous n'avons d'ailleurs guère voulu que soulever des doutes et fournir au lecteur des points d'interrogation et des moyens de se reprendre au sortir de la lecture de l'ouvrage si attachant de M. Liard, où l'exposition est si magistrale qu'on a peine à songer à la critique. Le sujet, malgré sa délimitation apparente, touche, on l'a pu voir, aux plus importantes en même temps qu'aux plus subtiles questions. L'auteur fait même plus que de les toucher, il a pu dans un nombre de pages relativement petit condenser leur solution. M. Liard s'est donné la peine de s'instruire des sciences dont il avait l'intention de traiter. Les géomètres et les naturalistes de profession ne pourront l'accuser d'incompétence. Ce volume est l'œuvre d'un esprit remarquablement net, qui voit les questions de haut et sait les traiter à la fois avec concision et avec ampleur. L'auteur sait trouver le moyen de concilier ces deux qualités contraires, en ne prenant des choses que l'essentiel et en y appuyant fortement. En ces matières sévères et sèches, il a su être vivant. Un si rapide courant de logique anime ces pages qu'elles en deviennent attrayantes et, le dirai-je? comme passionnées. Là où sur la foi du titre on pouvait croire ne trouver qu'un sec logicien, on rencontre un écrivain, un savant et un penseur. En lisant sous sa forme nouvelle cette thèse inaugurale d'un philosophe qui avait, lors de sa publication, à peine vingt-cinq ans, on ne peut se défendre de regretter que l'administration nous ait fait tort d'un tel maître. Mais nous nous rappelons aussitôt les services que le directeur de l'Enseignement supérieur a rendus à la philosophie à Paris et en province, les chaires nouvelles qu'il a créées, l'impulsion qu'il ne cesse de donner. La *Revue philosophique* ne peut plus avoir de regrets.

G. FONSEGRIVE.

Ch. Letourneau. L'ÉVOLUTION DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE. 1 vol. in-8, 467 p., formant le tome VI de la *Bibliothèque anthropologique.* Paris. Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier, 1888.

L'homme est un « vertébré mammifère bimane » et, « une fois bien établi que l'homme est un mammifère comme un autre, ne se distinguant des animaux de sa classe que par un plus grand développement cérébral, toute étude de sociologie humaine devra logiquement avoir pour préambule une étude correspondante de sociologie animale. Bien plus, comme, en définitive, la sociologie a pour support la biologie il sera nécessaire de rechercher dans les conditions physiologiques elles-mêmes les origines des grandes manifestations sociologiques. » M. Letourneau commence en conséquence son ouvrage par deux chapitres, l'un sur les origines biologiques du mariage, l'autre sur le mariage et la famille chez les animaux. Nous ne nous y arrêterons pas, ils sont intéressants et bien à leur place, mais ne contiennent rien de particulièrement original et ne peuvent être d'ailleurs qu'une introduction au sujet principal. Le chapitre III traite de la promiscuité, l'auteur commençant, selon la méthode transformiste, par les plus inférieures formes de l'association sexuelle. Il est conduit à discuter la théorie de la promiscuité générale primitive. « Quelques sociologistes, dit-il, ont admis, sans hésiter, que la communauté des femmes représentait un stade primitif et nécessaire des associations sexuelles dans l'humanité. Sûrement ils auraient été moins affirmatifs sur ce point si, comme nous, ils n'avaient abordé la sociologie humaine qu'après avoir consulté la sociologie animale. Nous avons vu que nombre d'animaux vertébrés sont susceptibles d'une vraie passion exclusive et jalouse, même quand ils sont de déterminés polygames. A vrai dire, les vertébrés, pour lesquels l'amour n'est qu'un besoin comme un autre, semblent bien être en minorité. Il en est, les oiseaux par exemple, qui sont des modèles de fidélité, de constance, d'attachement impérieux et dévoué bien propres à inspirer à l'homme des sentiments de modestie. Les mammifères, tout en étant moins délicats en amour que beaucoup d'oiseaux, sont cependant pour la plupart déjà parvenus à un niveau moral incompatible avec la promiscuité. Les mammifères les plus voisins de l'homme, ceux que nous pouvons considérer comme les effigies les plus proches de nos ancêtres animaux, les singes anthropomorphes, sont tantôt monogames, tantôt polygames; mais d'ordinaire ils ne supportent pas la promiscuité. » Il y a là une sorte de raison *a priori* pour que la promiscuité n'ait pas été la règle absolue de l'humanité à ses débuts, mais elle a évidemment besoin d'être confirmée par les faits. M. Letourneau les examine longuement. D'abord il faut bien reconnaître que la promiscuité a pu être pratiquée par certains groupes humains. Ainsi les Indiens indigènes de la Californie « s'accoupleraient à la manière des mammifères inférieurs, sans la moindre formalité et suivant le caprice du moment »; d'après Baqaert, « ils célébreraient même des fêtes et des danses propitiatoires, qui seraient suivies d'une

promiscuité générale. » Toutefois la plupart des faits qu'il rapporte paraissent à M. Letourneau « mal observés, contestés, ou affirmés par un seul témoignage » ou bien encore « ils ne reposent que sur des *on dit* ». « Il est donc prudent, ajoute l'auteur, de les tenir en légitime suspicion et surtout, certains d'entre eux fussent-ils exacts, il faut se garder d'en tirer des conclusions générales. La promiscuité a pu être adoptée par certains petits groupes humains, mais jusqu'ici rien ne prouve suffisamment qu'il y ait eu dans l'humanité un stade de promiscuité. »

Il faut renoncer de même à la théorie de l'hétaïrisme primitif et obligatoire, d'après laquelle, « quand l'instinct de la propriété féminine s'éveille chez l'homme, quelques individus se seraient arrogé le droit de garder pour eux seuls une ou plusieurs des femmes jadis communes; mais alors la communauté aurait protesté et, tout en tolérant cette dérogation à l'antique usage, elle aurait exigé que l'épousée, l'achetée fît acte d'hétaïrisme, de prostitution, avant d'appartenir à un seul. » L'auteur rapporte le célèbre passage d'Hérodote sur les Babyloniennes où il ne voit qu' « un exemple de prostitution sacrée avec des traces d'exogamie ». La prostitution sacrée répandue dans l'antiquité grecque et dans l'Inde doit être rapprochée de coutumes analogues. En diverses contrées, on retrouve le *jus primæ noctis;* la nouvelle mariée, avant d'appartenir à son mari, doit être livrée soit à un certain nombre d'hommes, parents, amis, concitoyens, soit au roi, au seigneur. Le droit seigneurial de prélibation « est simplement un abus de la force et du bon plaisir » ; le *jus primæ noctis* des parents et amis, « en admettant même qu'il ne s'agisse pas simplement de polyandrie, pourrait bien naturellement s'expliquer par la primitive licence des mœurs. Chez la plupart des peuples peu ou point civilisés, les femmes, avant le mariage, sont libres de se donner ou de se vendre comme il leur plaît, sans que cela tire à conséquence, et elles usent largement de cette liberté. En outre, dans nombre de contrées, le mari avait, ou possède encore sur sa femme, tous les droits d'un propriétaire sur la chose possédée; quand on est étranger à toute pudeur, à toute retenue sexuelle, rien ne semble plus naturel, si l'on a quelque instinct de sociabilité, que de prêter sa femme à ses amis, comme on leur fait une politesse, un cadeau, comme on les invite à un festin, le tout sans penser à mal. Des faits fort nombreux appuient cette manière de voir. »

Le quatrième chapitre est consacré à quelques formes irrégulières d'association sexuelle : le prêt ou la location des femmes, l'amour contre nature, l'inceste, la défloration artificielle, les mariages à l'essai, les mariages temporaires, les mariages partiels et les mariages à terme y sont successivement étudiés. Ce chapitre est très curieux, mais nous ne nous y arrêterons pas davantage, pour ne pas trop allonger ce compte rendu.

Le chapitre V traite de la polyandrie; ici encore l'auteur est amené à réagir contre les opinions de certains de ses devanciers. « Il ne faut

pas, dit-il, croire, avec certains sociologistes, que la polyandrie ait jamais été une phase matrimoniale universelle et nécessaire. L'énorme consommation d'hommes que nécessite la vie sauvage ou barbare a poussé bien plus souvent à la polygamie. C'est seulement dans certaines sociétés, où la pratique de l'infanticide féminin dépassait toute mesure, ou bien dans certaines îles, certaines régions peu ou point peuplées, où des conquérants mal pourvus de femmes venaient s'établir, que la polyandrie a pu se généraliser et durer. Elle n'est sûrement qu'une forme exceptionnelle du mariage et l'on peut énumérer les pays où elle a été ou est encore en usage. » L'auteur passe en revue les divers faits connus de polyandrie : au Thibet, par exemple, la polyandrie fraternelle est de règle, « le droit d'aînesse se combine avec le droit de mariage, et les frères puînés suivent le sort de leur chef. C'est ce dernier qui se marie pour tout le monde et choisit la femme commune. Cependant, à en croire d'autres renseignements, une certaine liberté serait laissée au frère cadet. La contrainte qui pèse sur eux serait surtout économique. Une fois en régime polyandrique, les frères puînés ont une situation subalterne. L'aîné, le mari en chef, les considère comme des serviteurs et a même le droit de les renvoyer sans aucune ressource si bon lui semble. Le mari principal vient-il à mourir, alors sa veuve et en même temps sa propriété et son autorité passent au frère puîné le plus âgé. Dans le cas où le frère ne serait pas un des maris copartageants, il ne peut hériter ni de la propriété sans la femme, ni de la femme sans la propriété. »

La polyandrie des Naïrs du Malabar est aussi très curieuse. Les filles se mariaient de très bonne heure. « La nouvelle épousée avait rarement plus de douze ans. On débutait par une union éphémère, une sorte de mariage postiche, mais célébré avec de grandes réjouissances, en présence des parents et amis. » Au bout de quelques jours, le mari partait pour toujours et la femme contractait une série de mariages partiels, mais durables; elle pouvait prendre pour époux qui bon lui semblait, sauf le mari provisoire. « Le nombre de ses maris variait de quatre à douze. Chaque époux copartageant était à son tour mari en titre pendant un temps très court, variant d'un jour à dix jours, et il restait de son côté libre de participer à diverses sociétés conjugales polyandriques... Ordinairement les maris naïrs n'étaient ni frères ni parents. »

La polyandrie se présente sous deux formes principales : la polyandrie matriarcale et la polyandrie patriarcale. Dans la première, la femme ou la fille ne quitte pas sa famille ou sa *gens;* parfois même on lui laisse le droit de choisir ses maris, qui ne sont point parents entre eux, et dont la femme dépend à peine, puisqu'elle reste avec les siens et enfante pour eux.

« Au contraire dans la polyandrie patriarcale, la femme capturée ou achetée est en quelque sorte déracinée ; elle quitte ses protecteurs naturels pour aller avec ses époux auxquels elle appartient, qui sont en

nombre limité, presque toujours frères ou parents, et à qui elle ne peut être infidèle sans autorisation. »

Dans le chapitre VI, l'auteur s'occupe du mariage par capture, qui n'est pas, dit-il, « une forme de mariage, mais une manière de se procurer une ou plusieurs femmes ». Si quelques auteurs ont exagéré, selon M. Letourneau, en faisant du mariage par capture un état universel et nécessaire, il est incontestable que le rapt des femmes a été largement pratiqué par toute la terre, que très souvent il a été considéré comme glorieux et que, dans bien des pays, il s'est atténué en mariage pacifique.

Dans le cérémonial du mariage figurent souvent des pratiques rappelant ou simulant par survivance le rapt primitif de la femme; ce rapt symbolique « représente surtout une survivance mentale, la tradition d'une époque plus ou moins lointaine où la violence était tenue en haute estime et où il était glorieux de se procurer à main armée des esclaves à tout faire. Dans les pays où existe le cérémonial de la capture, le beau temps du rapt est d'ordinaire quelque peu passé, mais l'esprit en est toujours hanté et, même en se mariant pacifiquement, après contrat ou marché débattus, on aime à symboliser dans le cérémonial du mariage les enlèvements d'antan, qu'on ne peut plus ou qu'on n'ose plus commettre. Ces pratiques ont aussi une autre portée : elles signifient que la nouvelle épousée, alors presque toujours achetée aux parents, doit être entièrement subordonnée au maître qu'on lui a donné et occuper dans la maison conjugale une place des plus humbles. » Et l'auteur ajoute plus loin : « Généralement, en effet, le cérémonial de la capture coïncide avec une très grande sujétion de la femme, là même où il n'est plus qu'une survivance fort lointaine. A Sparte, par exemple, la femme pouvait être prêtée par le mari, et il en était de même dans la Rome antique où elle était, suivant l'expression légale, *in manu*, assimilée aux esclaves, et où le *pater familias* avait sur elle droit de vie ou de mort.

« On est donc fondé à croire que, dans les pays civilisés, où, aujourd'hui encore, la législation conjugale procède du droit romain, la position subordonnée qui est faite à la femme est le dernier vestige primitif du mariage par capture, du rapt atténué en marché, tel que le pratiquait la Rome des premiers âges. »

Le chapitre VII traite du mariage par achat, qui a une signification très nette et fort importante au point de vue moral et social. Il implique un profond dédain de la femme, son assimilation aux objets mobiliers, au bétail, aux choses en général.

Dans les chapitres VIII et IX, l'auteur s'occupe de la polygamie, dans le chapitre X de la prostitution et du concubinage, dans les chapitres XI et XII de la monogamie, dans le chapitre XIII de l'adultère, dans le chapitre XIV de la répudiation et du divorce, dans le chapitre XV du veuvage et du lévirat. Nous ne pouvons suivre l'auteur dans ses diverses considérations et dans ses expositions détaillées, bornons-nous à indi-

quer certains points. Remarquons en passant que, en pays sauvage, « la fragilité extrême des mariages est commune. Toujours l'homme a le droit de répudiation, et assez souvent la réciproque existe. Le fait semble même être moins rare chez les sauvages qu'il ne l'est plus tard, à la période moyenne du développement des civilisations, quand la famille patriarcale est solidement constituée ». A propos de l'adultère, l'auteur fait ressortir la différence de conditions de la femme et du mari dans les formes inférieures de la société. « Nous voyons l'adultère tout d'abord puni comme un vol exécrable, châtié principalement sur la femme considérée comme une propriété en révolte. Pour elle seule la fidélité est obligatoire. Quant au mari adultère, il est puni, s'il l'est, comme ayant abusé de la propriété d'autrui, mais non comme ayant manqué à la loi conjugale. » Presque toujours, en effet, la femme, « en raison de sa faiblesse native, a été subordonnée à son compagnon, souvent opprimée par lui, et sa sujétion est d'autant plus dure que la civilisation est plus primitive. Cependant lorsque l'organisation de la propriété permet à la femme de s'enrichir, elle peut acquérir une certaine indépendance : c'est ce qui s'est produit dans l'ancienne Égypte, plus tard des faits analogues se produisaient en Grèce et à Rome. Chez les Touâreg, il existe certaines mœurs qui rappellent fort notre époque méridionale des troubadours, des cours d'amour et de la chevalerie quintessenciée. Mais il importe de remarquer que chez les Touâreg, comme chez les Provençaux et les Aquitains du XIIe siècle qui peuvent fort bien avoir eu des ancêtres berbères, ce sont là divertissements et galanteries d'aristocrates et de princes, n'empêchant nullement l'asservissement général des femmes... Il importe aussi de remarquer que l'indépendance de la dame berbère, à laquelle les pauvres serves épargnent la peine de moudre, de cuisiner, etc., etc., repose encore sur le magique pouvoir de l'argent. « Par cumul, nous dit Duvergier, la plus grande partie de la fortune est entre les mains des femmes. »

L'évolution du mariage peut se résumer ainsi : Tout d'abord, dans le genre humain, comme chez les grands singes anthropomorphes, les unions sexuelles n'ont été soumises à aucune règle ; la promiscuité a été rare, exceptionnelle ; mais la polygamie a été fort commune, du moins une polygamie grossière, nullement réglée et résultant seulement de l'accaparement des femmes par les plus forts et les plus riches. C'était une période d'anarchie conjugale, comportant simultanément, pendant des périodes plus ou moins longues, des formes matrimoniales singulières : la polyandrie, les mariages à terme, les mariage d'essai, etc.

« En dehors même de leur rôle primordial de génitrices, les femmes étant des êtres fort utiles, soit pour l'assouvissement des désirs sensuels, soit pour exécuter nombre de travaux pénibles, on s'efforça de s'en procurer le plus possible, par le rapt d'abord, puis par achat ou en fournissant une certaine somme de travail, en s'astreignant à une servitude temporaire. Durant les phases premières de leur évolution

sociale, toutes les races humaines ont pratiqué, avec plus ou moins de brutalité, cette polygamie grossière.

Peu à peu la monogamie s'imposa; toutes les nations civilisées ont fini par l'adopter, « au moins en apparence ». Parmi les causes qui les firent adopter, l'auteur place en première ligne « l'équilibre sexuel, dès qu'il ne fut plus détruit par les méfaits de la vie sauvage. Sans doute, dans une société composée, en nombre sensiblement égal, d'hommes et de femmes, les plus puissants et les plus riches peuvent accaparer plusieurs femmes de par le droit du plus fort, mais alors ils lèsent manifestement la communauté et l'opinion générale devient forcément hostile à leur manière d'agir ». Une autre cause puissante fut « l'institution de la propriété individuelle et héréditaire ». En effet, dans toutes les sociétés plus ou moins civilisées, le souci de la propriété successible a bien vite pris une importance capitale; le règlement plus ou moins équitable des questions d'intérêt, la préoccupation de sauvegarder ces intérêts forment la base solide de tous les codes écrits. Or, presque partout, l'héritage s'est transmis suivant la filiation, tantôt maternelle, tantôt paternelle; mais c'est seulement dans le régime monogamique que la parenté des enfants est la même pour tous dans la ligne paternelle aussi bien que dans la ligne maternelle. Par surcroît, les motifs moraux ont pu renforcer les grandes influences résultant des lois de la natalité et de toutes-puissantes questions d'intérêt.

La monogamie n'est pas toutefois un signe certain d'une civilisation supérieure : « au premier degré de la sauvagerie et de l'inintelligence, l'homme peut être monogame; certains animaux le sont bien, » mais la polygamie ne disparaît pas subitement dans l'évolution du mariage, même chez les races qui adoptent le mariage monogamique; « quand, au cours de l'évolution progressive des sociétés, la monogamie a fini par devenir morale et légale, on a eu soin d'en adoucir la rigueur en maintenant à côté d'elle le concubinat et la prostitution, en laissant d'ordinaire au mari le droit de répudiation, que, presque toujours, on refusait à la femme. Enfin, dans sa forme dernière, le mariage monogamique, qui avait d'abord été l'association d'un maître et d'une esclave, tenait de plus en plus à devenir l'union de deux personnes vivant sur un pied d'égalité ».

L'évolution de la famille est analogue à celle du mariage. Dans plusieurs chapitres de son ouvrage, M. Letourneau étudie successivement le clan familial en Australie et en Amérique (ch. XVI), le clan familial et son évolution (ch. XVII), la famille maternelle (ch. XVIII) et la famille dans les pays civilisés (ch. XIX).

Il trouve dans le clan familial des Australiens et des Peaux-Rouges l'occasion de remonter à l'origine des idées de parenté. « Rien de pareil ne semble exister chez les animaux. Dans les espèces les mieux douées, les parents, surtout les femelles, aiment d'instinct les jeunes, mais uniquement tant qu'ils sont jeunes. Plus tard, ils ne les reconnaissent plus

et souvent même les chassent. L'homme, qui a sûrement débuté comme l'animal, est arrivé de bonne heure, non pas à des idées de filiation précise, mais à une vague idée de consanguinité entre tous les membres de sa horde. Dans ces petits groupes primitifs, on n'a pas distingué d'abord entre la parenté réelle et la parenté fictive. Tous les hommes d'un même clan ont été frères, toutes les femmes ont été sœurs, et, l'habitude invétérée de l'exogamie aidant, il s'est formé une morale grossière qui condamnait les incestes sociaux. Mais, comme la vie du clan était avant tout communautaire, tout en interdisant les mariages dans le sein du clan, on a décidé que les clans de même nom, c'est-à-dire ayant essaimé les uns des autres, seraient unis par une sorte de mariage social, toutes les femmes de l'un étant communes à tous les hommes de l'autre. » Peu à peu l'instinct d'appropriation individuelle fit son œuvre, les femmes se répartirent entre les hommes, il se forma des familles diverses; la promiscuité de clan à clan fut supprimée. Dans cette union sociale primitive, dans le clan familial, « tout le monde était consanguin, mais d'une manière confuse; les femmes avaient plusieurs maris et les maris plusieurs femmes; les degrés de parenté n'étaient pas individuels ; ils s'appliquaient à des classes d'individus. » Chacun avait ainsi des groupes de pères, de mères, de frères, de sœurs, mais « dans ces groupes de consanguins, dans ces clans à parenté confuse encore, ce qui se différencia d'abord, le plus habituellement, ce ne fut pas la famille paternelle, ce ne pouvait guère l'être, car bien rarement le père d'un enfant n'était pas facile à désigner, ce fut la famille maternelle. » Très fréquemment en effet, la famille maternelle a précédé la famille paternelle, la coutume de la *couvade*, qui est assez répandue et se retrouve chez nombre de peuples, paraît un reste de la transition entre les deux modes de la famille; « par cette pratique, propre à frapper l'attention, le père affirmait hautement sa paternité, et sans doute acquérait certains droits sur le nouveau-né. » Toutefois longtemps la famille maternelle se défendit contre l'intrônisation de la famille paternelle et çà et là elle parvint à se maintenir et à servir de base à la transmission des héritages. Car, paternelle et maternelle, l'institution de la famille, quand elle fut bien consolidée, eut pour résultat de morceler l'avoir des anciens clans et de créer la propriété familiale ou individuelle avec les débris de l'antique propriété commune. En fin de compte, il ne subsista plus guère du clan, de la *gens* que le signe, que le *totem*, le nom et une parenté, nominale aussi, entre les diverses familles qui en étaient sorties. Le système et le vocabulaire de la parenté sont alors renouvelés : au mode classificateur, groupant les parents par classes, sans trop se soucier de la consanguinité, a succédé le mode descriptif, qui spécifie soigneusement le degré de consanguinité de chaque personne, distingue une ligne directe et des lignes collatérales, dans lequel chaque individu est le centre d'un groupe de parents. »

M. Letourneau apprécie ainsi le caractère général de l'évolution du

mariage et de la famille : « Elle va d'un communisme plus ou moins grand à l'individualisme, du clan où tout est solidaire, à la famille et à l'individu, ayant leurs intérêts propres et aussi distincts qu'il se peut de ceux des autres familles et des autres individus. »

Après avoir étudié le passé du mariage et de la famille, l'auteur dit quelques mots de leur avenir, et c'est par là que son livre se termine. Il pense que la famille actuelle est destinée à céder la place à de nouvelles institutions. « Si, comme il est probable, l'évolution individualiste, depuis si longtemps commencée, se continue dans l'avenir, la famille civilisée, c'est-à-dire la dernière unité collective des sociétés, devra se désagréger encore et, en fin de compte, ne plus subsister que dans la généalogie, scientifiquement enregistrée avec un soin toujours plus grand, car il est et sera toujours important de pouvoir préjuger comment « la voix des ancêtres » peut parler dans l'individu. Mais de l'émiettement même de la famille résultera la reconstitution d'une plus grande unité collective, ayant des intérêts communs et ressuscitant sous une autre forme, la solidarité, sans laquelle aucune société ne saurait durer.

« Mais cette collectivité nouvelle ne sera nullement un calque du clan primitif. Qu'elle s'appelle état, district, canton ou commune, sa tutelle sera à la fois despotique et libérale ; elle réprimera tout ce qui serait de nature à nuire à la communauté, mais, pour tout le reste, elle s'attachera à laisser aux individus la plus entière indépendance. » Je note simplement en passant que ces principes peuvent justifier le plus complet despotisme, — tout acte de n'importe quel citoyen pouvant être envisagé comme susceptible de nuire ou de profiter à la communauté.

Naturellement la modification du mariage doit accompagner la modification de la famille. M. Letourneau pense cependant que « le mariage monogamique subsistera ». Mais, ajoute-t-il, il y entrera de plus en plus d'égalité, de moins en moins de contrainte légale... il est donc vraisemblable qu'un avenir plus ou moins lointain inaugurera le régime des unions monogamiques, librement contractées et au besoin librement dissoutes, par simple consentement mutuel. »

L'*Évolution du mariage et de la famille* est un des meilleurs ouvrages de l'auteur. Les faits y abondent et sont bien classés, la lecture en est facile et intéressante. Peut-être l'analyse des doctrines ou des faits gagnerait-elle à être plus minutieuse. Tel qu'il est, c'est un livre à recommander et qui rendra des services.

F. P.

E. Pluzanski. — Essai sur la philosophie de Duns Scot, in-8, 296 p. E. Thorin, 1887.

M. Pluzanski a été frappé du désaccord qui existe entre les historiens qui se sont occupés de Duns Scot. Si tous sont unanimes à reconnaître le grand rôle qu'ont joué ses doctrines, ils sont loin de s'entendre sur

l'interprétation qu'il convient d'en donner. M. Hauréau a fait de Duns Scot un spinoziste avant Spinoza, tandis que d'autres écrivains ont vu en lui un des précurseurs de la philosophie de la liberté : d'après Weber, ses doctrines ouvrent naturellement la voie au nominalisme de Guillaume d'Occam, qui, d'après l'opinion commune, a été une véritable réaction contre son réalisme exagéré. M. Pluzanski a essayé de résoudre le problème par l'étude des textes eux-mêmes et il nous semble y avoir réussi dans une large mesure. La philosophie de Duns Scot a été moins originale et moins hardie qu'on ne le croit d'ordinaire : il ne veut pas détruire les systèmes de ses devanciers pour élever le sien sur de nouveaux fondements, mais les réformer ; sa doctrine est rarement absolument opposée à celle qu'il critique, toute sa philosophie est une incessante controverse et, si on ne le suit pas dans toutes ses distinctions et dans toutes ses réserves, on risque fort de ne plus savoir très exactement quelles sont les opinions qu'il a acceptées et quelles sont celles qu'il rejette : de là viennent les contradictions des écrivains qui se sont occupés de lui. D'après M. Pluzanski, Duns Scot n'est ni un sceptique, ni un mystique : le Docteur subtil était l'ami des distinctions raffinées, il était fort habile à la critique et souvent hésitait à conclure (les *Collationes* sont un recueil d'arguments contradictoires sur les principaux sujets discutés de son temps), mais il avait une foi entière dans la puissance de la raison. Si dans les *Theoremata* il déclare qu'on ne peut prouver que Dieu est vivant, est intelligent, etc., ce qu'il a cependant démontré ailleurs, il ne faut voir là qu'une réminiscence des raffinements de la théologie négative de Clément d'Alexandrie ou de l'auteur du traité des *Noms divins;* ce n'est point une négation de la théologie rationnelle. Il est très attaché à la lettre des dogmes et il fait effort pour mettre sa doctrine strictement d'accord avec leurs conséquences logiques, il ne prend pas de libertés avec les textes sacrés, son exégèse est beaucoup plus rigoureuse que celle d'un grand nombre de ses contemporains : la révélation par le cœur, le mysticisme de saint Bonaventure, qui étaient si bien dans le génie des Frères mineurs, restent étrangers à Duns Scot. C'est un péripatéticien chrétien comme saint Thomas d'Aquin, à qui il ressemble fort. M. Pluzanski a réussi à montrer qu'ils ont professé tous deux des doctrines fort analogues sur la théorie de la connaissance : l'esprit avant la sensation est vide de toute connaissance actuelle, même la perception directe que l'âme peut avoir de son existence et de ses actes resterait stérile sans l'expérience sensible. Scot et saint Thomas s'accordent sur ce point avec saint Bonaventure. La matière de nos idées générales dérive de l'expérience, mais l'intellect agent qui est en nous confère à ces notions qui nous sont fournies de l'extérieur leur caractère d'universalité. C'est nous-mêmes qui faisons pour les penser les espèces intelligibles : le général est créé, puis connu par nous et c'est notre propre création que nous connaissons. Il n'y a donc pas à vrai dire d'intuition intellectuelle, bien qu'il y ait des espèces intelligibles : ce sont des for-

mes que l'intellect se donne à lui-même en raison de son activité propre et non des entités qui existent par elles-mêmes et que l'on puisse séparer de l'esprit. Le rôle de l'intellect ne se borne pas au reste à la connaissance du général : il concourt à la connaissance des choses particulières. L'intellect agent est différent de la pensée en acte. « L'intellect patient (p. 57) est une puissance ou un acte, tantôt pense et tantôt ne pense pas, c'est lui qui pense, c'est l'intellect actif qui le fait penser. » La forme que l'intellect actif donne à l'intellect passif, forme qui a une priorité logique sur la pensée et qui lui survit, cette forme, c'est l'espèce intelligible. Mais le formalisme de Scot est un formalisme objectif : « L'universel a sa cause dans l'intellect, mais la matière ou l'origine ou l'occasion en est dans une propriété des choses, et il n'est nullement une fiction de l'esprit [1]. » Le rôle de l'intellect, c'est de conférer l'universalité à une notion commune à plusieurs êtres, ce n'est pas de construire cette notion : elle nous est donnée comme n'étant ni individuelle, ni universelle, indifférente au nombre, si j'ose dire : l'esprit crée le général, il est vrai, mais il ne le crée qu'en tant que général. Si les choses n'avaient rien de commun que le concept sous lequel nous les avons arbitrairement comprises ou le nom que nous leur avons donné, toute la science se réduirait à la logique, mais, lorsque nous affirmons des rapports, nous les prétendons réels, ce qui suppose des natures communes. Ce sont ces natures communes qu'avec les autres scolastiques Scot appelle quiddités, elles sont de leur essence indifférentes à l'unité ou à la pluralité. Sa théorie n'est pas une théorie panthéistique, il ne croit pas à l'unité substantielle des êtres, à l'unité numérique de l'universel. Pour participer du même genre et de la même essence, deux individus n'en forment pas un seul : leur nature commune n'est pas une d'une unité numérique. La théorie de Scot est au fond celle de Guillaume d'Occam et elle diffère peu de celle de saint Thomas. L'individualité a pour Duns Scot un caractère positif, elle ne consiste pas dans le simple fait de n'être pas un autre, elle n'est pas constituée par l'existence actuelle, elle n'a dans les accidents que son principe extrinsèque. Ce n'est pas dans la matière étendue qu'il faut chercher, comme le veut saint Thomas, le principe intrinsèque d'individuation, c'est une forme particulière qui s'ajoute chez l'individu à la nature spécifique : c'est cette forme que l'on a appelée *hæcceitas*, terme qui ne se trouve pas dans les livres de Scot ; ce principe constitutif de l'individualité est une entité, mais non une substance ; ce n'est pas un être à part, c'est ce qui a achevé la réalité de l'être, *ultima realitas entis*. Peut-être y a-t-il dans cette doctrine de Scot le germe d'une doctrine dynamiste qui pourrait s'opposer à l'organicisme de saint Thomas. L'idée que nous avons de Dieu a comme toutes les autres son origine dans l'expérience, c'est une idée complexe formée synthétiquement à l'aide de plusieurs autres idées. Au-dessus de toutes les autres idées que nous pouvons nous

1. Scot, *Super Univ. Porphyr.*, q. 4, t. I, p. 90.

former de Dieu ; il y en a une plus simple et plus parfaite, l'idée de l'être infini. Ce n'est pas un concept négatif créé par « évidement » (*suffossio*) ; l'infinitude de Dieu est une notion positive en tant qu'elle exprime que Dieu excède par sa perfection tout le fini. Mais contrairement à l'opinion de M. Hauréau, Duns Scot n'admet pas l'intuition intellectuelle ni la vision en Dieu : la thèse fort différente qu'il soutient avec saint Augustin, saint Thomas et tous les scolastiques, est la thèse du concours divin dans la connaissance. Notre connaissance de Dieu est due « non à une illumination où notre âme serait comme passive, mais à l'énergie de l'intellect actif, qui est une participation de la lumière increée et qui rend lui-même lumineuses les données de l'expérience » (p. 88). La science de Dieu, la théologie est possible : elle s'appuie sur la révélation, elle a pour rôle de l'interpréter et de l'expliquer. La démonstration de l'existence de Dieu fondée sur la définition de sa nature, sur la considération de son essence, n'a pas sa place dans la métaphysique de Duns Scot : nous ne pouvons atteindre à l'existence de Dieu qu'en remontant des effets à la cause. Scot n'accepte pas la preuve qui repose sur l'existence d'un premier moteur : à vrai dire il ne la critique pas, il la passe sous silence, c'est qu'il n'admet pas le principe aristotélicien que rien n'agit sur soi-même, que tout être a en dehors de soi la cause de son mouvement. « Dieu, selon Scot, est prouvé comme cause efficiente, comme fin suprême, comme nature éminente, principe des autres natures » (p. 136). — L'âme connaît directement ses actes et, en les connaissant, elle prend conscience de son existence : elle les connaît sans espèces, mais les idées plus générales qu'elle se fait d'elle-même sont accompagnées d'espèces, non pas reçues du dehors comme celles qui viennent des représentations de l'imagination, mais totalement *expresses* (p. 78). Godefroy avait soutenu que la volonté n'était pas par elle-même la cause de son action, mais que c'était l'objet de l'action représenté dans l'imagination qui déterminait l'action : pour Scot au contraire, qui n'admet pas le principe que rien ne se meut soi-même, la volonté est cause d'action, elle est à la fois puissance active et forme indéterminée capable de recevoir une certaine détermination. L'idée de l'acte entraîne l'acte, la liberté consiste dans le choix des idées : c'est ainsi la volonté qui se meut elle-même, l'idée motrice sert d'intermédiaire entre la volonté en tant qu'elle détermine et la volonté en tant qu'elle est déterminée. Le péché est un désordre, une désobéissance à l'ordre divin : il n'y a pas d'acte essentiellement mauvais, de souverain mal. Le péché résulte de notre désir de l'infini : « Notre volonté ne peut se reposer que dans la possession d'un bien infini. Or cet objet ne lui est pas actuellement présenté, et par conséquent elle n'a pas pour lui un sentiment direct et actuel. Aussi peut-elle s'attacher à quelque chose qui ne se rapporte pas à cet objet infini et qui n'est un bien qu'en apparence » (p. 100). Scot n'est pas d'accord avec Aristote sur la question des rapports de l'âme et du corps : il admet l'unité et l'immor-

talité des trois âmes; il pense sur ce point comme saint Thomas. Bien que Scot enseigne que c'est l'âme qui anime le corps et qui est le principe de la vie, il assigne au corps une forme propre, la *corporcité*. Le principe qui domine toute la théodicée de Duns Scot, c'est celui de la liberté de Dieu. C'est sur l'expérience qu'il s'appuie pour induire la liberté en Dieu : de l'indétermination qu'il constate dans la suite des choses, il conclut à l'indétermination à l'origine des choses, c'est-à-dire à l'indétermination dans la volonté divine. Un être libre ne saurait avoir été produit fatalement. Ce Dieu libre est un Dieu infini et ces deux caractères de la divinité sont étroitement liés dans la métaphysique de Duns Scot. Il faut signaler ici les quelques pages fort intéressantes (p. 149-162) que M. Pluzanski a consacrées à l'étude rapide des théories de l'antiquité et du moyen âge sur l'infinité de Dieu. Pour Scot les attributs de Dieu sont distincts les uns des autres, malgré la simplicité de son essence (p. 171); il y a entre eux une *non-identité formelle :* de là le nom de formalistes donné aux disciples du Docteur subtil. La volonté et l'intelligence sont distinctes en Dieu, et la conception des possibles possède sur la détermination libre une priorité logique, mais les possibles eux-mêmes sont créés par l'entendement divin et cette création est essentiellement libre, exempte de toute nécessité : à l'origine intemporelle des choses la volonté et la pensée sont indissolublement unies en Dieu, bien que logiquement distinctes, et l'on pourrait dire que son entendement même est volonté, mais que c'est une volonté qui a conscience d'elle-même. Il est impossible d'assigner un motif au choix que Dieu a fait des possibles qu'il a appelés à l'existence par un acte souverain de sa volonté. Mais cette volonté autonome n'est pas une volonté capricieuse : l'univers est gouverné par des lois à la fois contingentes et invariables; la foi seule nous garantit la possibilité du miracle. Ce que l'on ne saurait dire, c'est que le monde actuel est le meilleur possible : il est indiscret de chercher à justifier par des raisons de convenances l'ordre qu'il a plu à Dieu de décréter dans l'univers. Aussi Scot s'interdit-il en théologie les constructions *a priori* qu'aimait saint Thomas et s'en tient-il à une méthode strictement exégétique. La matière est constituée pour Duns Scot par la capacité de recevoir une perfection ou un amoindrissement : aussi soutient-il, contrairement à l'opinion de saint Thomas, que tous les êtres créés renferment de la matière. La matière peut exister indépendamment de la quantité, mais c'est autre chose qu'une pure possibilité : par sa capacité à recevoir, elle existe déjà en acte en quelque mesure. Scot admet aussi, et sur ce point encore il diffère d'opinion avec le Docteur angélique, la possibilité d'une matière première historiquement antérieure à tous les êtres. Mais l'unité de la matière n'est pas pour lui comme pour David de Dinan l'unité de la substance : il n'est en aucune mesure panthéiste. Il ne fait en somme que suivre saint Augustin et saint Bonaventure, et il prépare sans en avoir conscience les voies à l'astronomie moderne en admettant la communauté de nature entre les cieux incorruptibles et le

monde sublunaire. D'après lui, Dieu forme avec sa création un genre, mais ce n'est pas un genre logique, c'est un genre métaphysique, qui n'est fondé que sur une communauté analogique (p. 260). Parmi les lois morales, les seules nécessaires sont celles qui se rapportent à Dieu : les lois de la morale sociale reposent sur des décrets arbitraires de Dieu, qui peut nous relever des devoirs qu'elles nous imposent. Occam reproduira cette théorie, qui avait déjà été celle de saint Bonaventure et de saint Bernard. Le respect que Duns Scot portait à la lettre de la Bible a fort contribué à entretenir chez lui cette manière de voir, à laquelle saint Thomas était opposé.

Il faut être reconnaissant à M. Pluzanski de nous avoir donné cette très pénétrante étude de la philosophie du Docteur subtil : son livre comble une importante lacune de la littérature philosophique en France. Il l'a fait précéder d'une notice biographique qui renferme le peu que nous savons de la vie de Duns Scot.

L. MARILLIER.

E. Caro. — MÉLANGES ET PORTRAITS, 2 vol. in-16. Hachette, 1888.

M. Caro a sa place marquée dans l'histoire de la philosophie française au XIXe siècle. Ce n'est pas qu'il laisse un système et une école; on ne pourrait qu'avec peine trouver dans ses ouvrages une doctrine nouvelle, un argument auquel attacher son nom. Mais, s'il a peu inventé en philosophie, nul n'a possédé mieux que lui le talent de comprendre les systèmes, de les exposer dans un style agréable, de les présenter sous toutes leurs formes. C'est là ce qui constitue son incontestable supériorité et sa réelle valeur; il a su mettre à la portée du grand public les théories abstraites de la philosophie, et, soit qu'il résume les ouvrages d'autrui, soit qu'il parle pour son propre compte, il le fait toujours en artiste. Telles sont les réflexions que nous suggérait la lecture des dernières pages qu'il nous a laissées. Malgré la variété des questions traitées, on retrouve toujours au fond les deux idées sur lesquelles, nous dit M. Martha dans son intéressante notice, l'auteur « ne pouvait faire de concession : Dieu et l'âme. » M. Caro nous retrace, dans ses *Souvenirs d'un enseignement à la Sorbonne*, sa lutte pour sauver la métaphysique et l'établir en dehors et au-dessus de la science positive. C'est la liberté qu'il essaye de sauvegarder dans ses *Essais de psychologie sociale* [1], à propos de l'hérédité intellectuelle et morale. A côté du *tempérament*, des influences qui paraissent déterminer nos volitions, M. Caro veut qu'on reconnaisse un élément d'individualité irréductible à tout autre, qui se manifeste dans chaque acte libre et qui permet à l'homme de refaire son caractère, d'échapper aux conséquences de l'hérédité par une nouvelle éducation volontaire. C'est

1. T. I, page 36.

encore cette liberté qui est l'antidote des passions avilissantes, des instincts irréfléchis, de la peur par exemple [1].

Nous ne pouvons entrer dans le détail de tous les problèmes étudiés ; qu'il nous suffise de dire que, soit qu'il s'agisse de la *Solidarité morale* [2], soit qu'il s'agisse du *Génie dans l'art* ou des *Causes finales*, c'est toujours ou bien la foi en l'absolu ou bien la croyance à la liberté qui sert de point de départ à l'approbation ou à la critique.

On le voit, ce sont là des opinions communes à bien des penseurs, mais les idées sont présentées sous une forme souvent si neuve et toujours si vive, qu'elles deviennent vraiment originales. « Quand on joue à la paume, disait Pascal, c'est une même balle dont on joue l'un et l'autre; mais l'un la place mieux. » Le meilleur éloge que l'on puisse faire de ce livre, c'est qu'une fois qu'on l'a ouvert on ne le referme qu'à la fin, et encore est-ce à regret.

D'ailleurs ce n'est pas seulement l'agrément du style qui nous tient sous le charme; un autre intérêt s'attache à cette lecture. Presque tous les sujets traités ont, en effet, pour point de départ une des productions de la littérature philosophique contemporaine. C'est tantôt le livre de M. Ribot sur l'*Hérédité*, tantôt celui de M. Janet sur les *Causes finales* qui est pris pour thème [3]. La plupart des lecteurs de la *Revue philosophique* retrouveront là, assez exactement résumés, quelques-uns des ouvrages de leurs amis ou de leurs maîtres; citons entre autres les noms de MM. Guyau [4], Séailles [5], Marion. Nous avons nous-même lu avec un vif intérêt l'exposition et la critique [6], peut-être un peu trop minutieuse, de la thèse de M. V. Egger, dont nous avons pu apprécier les leçons.

Il n'y a rien à dire, au point de vue philosophique, du second volume, qui contient les *Portraits :* encore la psychologie pourrait-elle trouver à glaner dans ces analyses fines et ces descriptions prises sur le vif.

On peut ne pas partager les vues de l'auteur, et nous sommes bien loin d'être complètement d'accord avec lui, mais on ne peut méconnaître sa sincérité absolue et l'entière bonne foi avec laquelle il se pénètre des idées d'autrui et s'efforce de les présenter sous leur meilleur jour : deux qualités également précieuses, surtout dans un ouvrage de critique comme les *Mélanges*.

Peut-être M. Caro ne va-t-il pas toujours assez au fond des doctrines; il ne nous en présente souvent que la surface, et semble ignorer parfois les conséquences ultimes de sa propre pensée et les difficultés dernières contre lesquelles le dogmatisme spiritualiste vient de heurter.

1. *La peur* — à propos du livre de A. Mosso. T. I, p. 147.
2. T. I, p. 220, — à propos de la thèse de M. Marion.
3. T. I, p. 319.
4. *Les idées antiques sur la mort et la critique de ces idées par Epicure*, T. I, p. 253.
5. T. I, p. 299.
6. T. I, p. 345.

En un mot ses livres nous paraissent un peu trop *exotériques*. Mais ce défaut est, sans doute, voulu, et l'on peut croire que l'auteur a sacrifié de propos délibéré la profondeur à la clarté *intuitive*. Celle-ci, comme le remarque Kant, n'est nécessaire « qu'au point de vue *populaire* », mais avons-nous le droit de dédaigner ce point de vue et ne faut-il pas, au contraire, savoir gré à M. Caro de s'y être placé?

GEORGES RODIER.

Francis Darwin. LA VIE ET LA CORRESPONDANCE DE CHARLES DARWIN, avec un chapitre autographique, publiés par son fils. Traduit de l'anglais par HENRY C. DE VARIGNY. Tome Ier, avec gravure et autographe. 701 p. in-8°. Paris, C. Reinwald.

Les lecteurs qui aiment à trouver un homme derrière un savant et un philososophe liront avec intérêt le volume que vient de publier M. Fr. Darwin. L'auteur de l'*Origine des espèces* restera une des grandes personnalités de notre siècle; c'était un service à rendre à ses admirateurs, aux psychologues, aux curieux, que de leur faire connaître dans son intimité ce révolutionnaire de la science, de leur montrer comment ses œuvres étaient nées, comment elles avaient grandi, comment elles avaient fini par arriver à leur état définitif et à faire leur entrée dans le monde. Le premier volume, qui seul a paru jusqu'à présent dans la traduction française, comprend une notice sur la famille Darwin, une autobiographie assez courte, mais très intéressante, écrite par Charles Darwin lui-même, des « réminiscences de la vie de tous les jours de mon père », par M. Francis Darwin, et enfin des lettres de Darwin qui nous conduisent jusqu'à l'apparition de l'*Origine des espèces*, en 1859. Ces lettres sont accompagnées d'un récit explicatif de M. Fr. Darwin.

Darwin naquit à Shrewsbury, le 12 février 1809. Son enfance ne paraît rien avoir eu d'absolument remarquable. On put remarquer cependant en lui de très bonne heure un grand intérêt pour les plantes, les animaux et les collections. Au printemps de 1817, il fut envoyé comme externe à une école de Shrewsbury, où il resta un an. « J'ai entendu dire, raconte-t-il, que j'apprenais beaucoup plus lentement que ma plus jeune sœur Catherine, et je crois qu'à divers points de vue j'étais un méchant garçon. A l'époque où j'allais à cette école, mon goût pour l'histoire naturelle, et plus spécialement pour les collections, était bien développé. J'essayais d'apprendre le nom des plantes et je collectionnais toutes sortes de choses, coquilles, sceaux, franchises postales, médailles, minéraux.

« L'amour de la collection qui amène un homme à être un naturaliste systématique, un virtuose ou un avare, était très ancré en moi et était incontestablement inné, aucun de mes frères ou sœurs n'ayant jamais possédé ce goût » (p. 32-33). Une note de M. Fr. Darwin confirme, d'après le témoignage d'un ancien condisciple de son père, le goût de ce dernier pour l'histoire naturelle.

Il est assez curieux de voir le premier germe des tendances qui domineront plus tard la vie d'un homme; ces premiers germes sont puissants, mais mal organisés : on trouve déjà dans le caractère et l'esprit quelques éléments qui plus tard en se combinant formeront l'unité de la personnalité. A côté on voit aussi des habitudes qui s'atrophient. Darwin enfant était, à ce qu'il nous dit lui-même, « porté à inventer des mensonges de propos délibéré et toujours pour le plaisir de faire sensation » (p. 33). Un fait nous montre cette tendance combinée avec l'intérêt qu'il portait à l'histoire naturelle. « Je racontai à un autre petit garçon, dit-il, je crois que c'était à Leighton, qui devint par la suite un lichénologue et un botaniste bien connu, que je pouvais produire des *Polyanthus* et des primevères de teintes diverses en les arrosant avec certains liquides colorés. C'était naturellement une fable monstrueuse, et je n'avais jamais expérimenté la chose. » Pour voir à quel point son désir de faire de l'effet s'était discipliné et combien sa tendance au mensonge avait disparu, il suffit de se rappeler qu'il a passé vingt-deux ans de sa vie à développer, à critiquer et à rédiger l'*Origine des espèces*.

De 1818 à 1825, de neuf à seize ans, Darwin alla, à Shrewsbury, à la grande école du docteur Butler; il y fut pensionnaire, tout en s'arrangeant pour faire à la maison paternelle de fréquentes visites, et y reçut l'instruction classique, dont il ne paraît pas avoir gardé un bon souvenir. Il faut signaler un goût prononcé qu'il avait pour les longues promenades solitaires. « J'ignore, dit-il, à quoi je pouvais bien songer. » Il songeait très fort en tout cas, puisqu'un jour, marchant dans un sentier sans parapet, il s'écarta sans s'en apercevoir de la bonne direction et tomba d'une hauteur de sept à huit pieds.

« Me remémorant aussi bien que je le puis mon caractère durant ma vie d'écolier, les seules qualités pouvant être d'un bon augure pour l'avenir étaient mes goûts divers et prononcés, beaucoup de zèle pour tout ce qui m'intéressait et un vif plaisir en comprenant un sujet ou une chose complexe. Euclide me fut enseigné par un professeur particulier, et il me souvient distinctement de l'intense satisfaction que me procuraient les démonstrations géométriques » (p. 38). D'autre part il aimait à lire et lisait Shakespeare, Byron et Scott. Il continuait aussi à collectionner les minéraux, « mais sans but scientifique. Je désirais avant tout posséder des minéraux nouvellement baptisés et j'essayais à peine de les classer. » A dix ans, il s'intéressait beaucoup aux insectes, et se décidait presque à former une collection de tous ceux qu'il pourrait trouver morts, « car, dit-il, après avoir consulté ma sœur, j'arrivais à la conclusion qu'il n'était pas bien de tuer des insectes pour l'amour d'une collection » (p. 39).

En 1825 il fut envoyé à l'université d'Edimbourg, pour commencer des études de médecine ; il n'y prit pas beaucoup de goût : l'anatomie le dégoûta et le professeur lui parut fort ennuyeux; il suivit sans grand intérêt les services de l'hôpital ; il assista à l'amphithéâtre à deux opé-

rations très graves, dont une sur un enfant, « mais, dit-il, je m'enfuis avant la fin. Depuis, je n'y suis point retourné : aucune raison n'aurait pu m'y décider. Ceci se passait longtemps avant l'emploi béni du chloroforme. Ces deux cas me hantèrent pendant des années. » Dans la seconde année de son séjour, il suivit des cours de géologie et de zoologie qui furent « incroyablement ennuyeux ». « Le seul effet, ajoute-t-il, qu'ils produisirent sur moi, fut que je pris la détermination de ne jamais lire un livre de géologie ou d'étudier cette science » (p. 45).

Un goût passionné pour la chasse se développait en lui et dura jusqu'à ce qu'il fut étouffé par le goût des recherches scientifiques, pendant son voyage à bord du *Beagle*. On ne sait trop pourtant s'il s'y livrait absolument sans scrupule. « Je suppose, dit-il lui-même, que j'ai dû être à demi honteux de cette ardeur, car j'essayai de me persuader que la chasse était presque une occupation intellectuelle : il fallait tant d'adresse pour juger où l'on trouverait le plus de gibier et pour bien ancer les chiens » (p. 47).

Cependant le goût de la carrière médicale ne lui venait pas. Il savait que son père avait une fortune suffisante pour qu'il n'eût pas à surmonter ses répugnances pour telle ou telle carrière, et ne tâchait pas de les vaincre. Son père lui proposa alors d'entrer dans l'Eglise. « A juste raison, il s'opposait avec véhémence à ce que je devienne un homme de sport inoccupé, ce qui semblait alors ma destinée » (p. 49).

Pour être clergyman, il fallait aller à l'université et prendre un grade. Darwin passa donc trois années à Cambridge (1828-1831). Pendant ces trois ans, nous dit-il, « je perdis mon temps en ce qui concerne les études académiques, aussi bien qu'à Edimbourg et à l'école ». Il étudia un peu les mathématiques, reprit les classiques et la géométrie pour se préparer à prendre son dernier grade, celui de bachelier ès arts.

Son séjour à Cambridge lui fut très utile, en le mettant en rapport avec des hommes distingués qui l'associèrent à leurs travaux scientifiques. Il continuait à se livrer avec ardeur aux sciences naturelles et aussi à la chasse. Ses occupations étaient en réalité des plus diverses. « Entomologie, équitation, chasse dans les marais, soupers, parties de cartes, musique dans la chapelle du roi, galeries de *Fitz William Museum*, promenades avec le professeur Henslow, tout cela se combinait pour remplir agréablement une vie heureuse » (p. 183).

Darwin se faisait déjà remarquer; un de ses anciens amis, M. Herbert, parle de lui en ces termes : « Il me serait inutile de parler de ses étonnantes facultés intellectuelles, mais je ne puis terminer cette esquisse rapide et décousue sans dire — et je suis sûr que tous ses amis de collège encore de ce monde s'associeront à moi — qu'il était le plus naturel, le plus compatissant, le plus généreux, le plus affectionné des amis. Les sympathies allaient à tout ce qui est bien et vrai, il avait la haine de tout ce qui est faux, vil, cruel ou peu honorable. Il n'était pas seulement grand, mais essentiellement bon, juste et aimable » (p. 18). Darwin lui-même, et il n'est pas porté à se glorifier, se rend

compte qu'il devait avoir quelque chose d'un peu particulier, bien qu'il n'ait pas l'air de s'attribuer, même au moment où il écrit et surtout de s'être attribué autrefois une supériorité marquée. La vocation scientifique se manifestait de plus en plus, la lecture de Humboldt et de Herschel lui inspirèrent un zèle ardent; « je voulais ajouter, dit-il, si humble qu'elle pût être, ma pierre au noble édifice des sciences naturelles. »

En même temps, son esprit se développe, sa conception des choses s'élargit, le collectionneur tend à devenir un savant. Voici un fait qui me paraît intéressant à cet égard : il accompagnait le professeur Sedgwick dans des excursions géologiques un jour : « Pendant qu'il examinait une vieille carrière à graviers, près de Shrewsbury, un paysan me dit qu'il y avait trouvé une grande coquille usée de Volute des tropiques, comme on en voit sur les cheminées des *cottages*; et comme il ne voulut pas vendre la coquille, je fus certain qu'il l'avait réellement trouvée dans la carrière. Je racontai le fait à Sedgwick, et il me répondit (sans nul doute avec raison) que cela avait dû être jeté par quelqu'un dans la carrière, mais, ajouta-t-il, si réellement on l'a trouvée en cet endroit, ce serait une grande infortune pour la géologie, car cela renverserait tout ce que nous savons des dépôts superficiels des comtés du Midland.

« En réalité, ces lits de gravier appartiennent à la période glaciaire. Plus tard j'y trouvai des coquilles arctiques brisées.

« Mais au moment même je fus absolument étonné que Sedgwick ne fût pas ravi de la surprenante découverte d'une coquille des tropiques trouvée à la surface du sol, au cœur de l'Angleterre. Rien auparavant ne m'avait encore fait supposer, bien que j'eusse lu divers ouvrages scientifiques, que la science consiste à grouper des faits de façon à en tirer des lois et des conclusions générales. » A cette époque cependant la science ne dominait pas Darwin; elle était une occupation parmi beaucoup d'autres. « A cette époque, dit Darwin lui-même, je me serais cru fou, si j'avais abandonné en faveur de la géologie ou d'une autre science l'ouverture de la chasse aux perdrix » (p. 62).

Du 27 décembre 1831 au 2 octobre 1836 Darwin fit son fameux voyage à bord du *Beagle*, qui, dit-il, fut « l'événement le plus important de ma vie et a déterminé ma carrière entière. » Il paraissait l'avoir pressenti. « Quelle glorieuse journée le 4 novembre (ce devait être le jour du départ) sera pour moi! écrivait-il au capitaine Fitz Roy. Ma seconde vie datera de cette époque qui sera un jour de naissance pour le reste de mon existence. »

Nous n'avons pas à parler longuement ici des travaux et des observations de Darwin pendant le voyage, nous sommes plus directement intéressés par le développement de son esprit et de son caractère. Peu à peu le goût de la science l'emporte sur tous les autres goûts dont quelques-uns étaient pourtant si développés chez lui. « Durant les deux premières années, ma vieille passion pour la chasse existait presque aussi forte que par le passé; je tuais moi-même les oiseaux et animaux que

je voulais collectionner, mais peu à peu j'abandonnai mon fusil à mon domestique, car la chasse troublait mes travaux, surtout lorsqu'il s'agissait de reconstituer la stucture géologique d'un pays. Je découvris, insensiblement et inconsciemment, que le plaisir d'observer et de raisonner était beaucoup plus vif que celui des tours d'adresse et du sport » (p. 67). Il dit encore dans une lettre à Henslow, de 1836 : « Depuis peu j'ai découvert que sans l'aiguillon de la science le plaisir de visiter des pays nouveaux ne m'est rien » (p. 304).

Darwin commençait aussi à comprendre qu'il pourrait prendre une place dans le monde scientifique; il était « ambitieux d'occuper un rang » (p. 70). Mais, comme le fait remarquer son fils, « la possibilité qu'il pourrait être plus qu'un simple collectionneur d'échantillons ne semble s'être présentée que graduellement à son esprit » (p. 255).

Darwin sut s'attirer l'amitié et l'estime de ses compagnons de voyage. « Je crois très sincèrement, disait sir James Sullivan, qui demeura son ami, que pendant les cinq années de voyage du *Beagle* on ne le surprit jamais de mauvaise humeur, et qu'il n'a pas prononcé un seul mot vil ou méchant à l'adresse de qui que ce soit, présent ou absent. Vous comprendrez aisément que cette qualité combinée avec l'admiration que nous inspiraient son énergie et ses capacités nous ait amenés à le surnommer « le cher vieux philosophe » (p. 251). « Jamais, écrit l'amiral Wellesh, un mot n'a été prononcé contre lui. »

De retour en Angleterre, Darwin se fixa bientôt à Cambridge, puis à Londres, où il continua ses travaux et vécut à l'écart; en juillet 1837, il commença son premier livre de notes pour des faits en rapport avec l'origine des espèces, « sujet sur lequel, dit-il, j'ai longtemps réfléchi durant vingt années, et que je n'ai jamais cessé d'étudier » (p. 71). Voici ce qu'il écrivait en 1837 dans son cahier de notes : « Commencé en juillet mon premier livre de notes sur la transmutation des espèces. Avoir été très frappé au mois de mars de l'année précédente par le caractère des fossiles de l'Amérique du Sud et des espèces des Galapagos. Ces faits (surtout les derniers) origine de toutes mes vues à ce sujet » (p. 318-319). Bientôt après il se maria (29 janvier 1839) et en 1842 quitta Londres pour s'établir définitivement à Down.

Sa santé devenait mauvaise, il avait été déjà fatigué au moment de son départ sur le *Beagle*, et l'on attribua le mauvais état de sa santé aux souffrances que lui avait causées le mal de mer. « Il ne le croyait pas, nous dit son fils, et attribuait sa mauvaise santé au mal héréditaire qui se manifestait dans quelques-unes des générations passées sous forme de goutte. » Quoi qu'il en soit, il souffrit beaucoup et souvent; « pendant quarante ans, il n'eut jamais un jour de bonne santé comme les autres hommes » (p. 173). Naturellement cela l'obligeait à travailler avec modération et quelquefois à suspendre ses occupations, et cela aussi rend réellement admirable la grandeur de l'œuvre qu'il sut mener à bonne fin.

En 1839 fut publié le *Journal of Researches*, en 1844 des observations sur les îles volcaniques visitées pendant le voyage à bord du *Beagle*, en 1846

les *Geological observations on South America*, en 1859 l'*Origine des espèces*, sur laquelle nous reviendrons, en 1862 la *Fertilisation des orchidées*, en 1864 le travail sur les *Plantes grimpantes* envoyé à la *Linnean Society* et publié à part en 1875, en 1868 la *Variation des plantes et des animaux à l'état domestique*, en 1871 *la Descendance de l'homme*, en 1872 l'*Expression des émotions chez l'homme et les animaux*, en 1875 *les Plantes insectivores*, en 1875 *les Effets de la fécondation croisée et de la fécondation directe dans le règne végétal*, en 1877 *les Différentes formes de fleurs*, en 1879 *la vie d'Erasme Darwin*, en 1880 *la Faculté du mouvement chez les plantes*, enfin en 1881 *le Rôle des vers de terre dans la formation de la terre végétale.*

La préparation, la publication de l'*Origine des espèces* qui forme la fin du seul volume paru jusqu'à présent de la traduction française de la vie et de la correspondance de Darwin, permettrait à elle seule de se faire une idée assez complète du caractère de Darwin. On le voit, dans ses lettres, attentif aux critiques qui lui sont faites, toujours prêt à examiner les objections, et s'attendant toujours à en recevoir, n'osant contredire qu'avec de grandes réserves, s'étonnant pour ainsi dire lui-même de ne pouvoir être de l'avis de tel ou tel de ses amis. Enfin quand Wallace lui envoie son mémoire où les idées de Darwin, non publiées encore, se trouvent à peu près exposées, Darwin est tout près de renoncer à sa priorité en faveur de son correspondant; il faut les conseils les plus pressants de ses amis pour le décider à publier en même temps que le mémoire de Wallace un résumé de ses propres idées. Voici quelques passages de sa correspondance qui donnent, à mon avis, une bonne idée de la modestie, de la bonté, de la loyauté du grand savant anglais :

« Pour une première fois, écrit-il à Wallace en 1857, j'ose tenir tête à la sagacité presque surnaturelle de Lyell » (p. 610).

Le 12 octobre 1858, il écrit à Hooker : « Je vous en prie, ne vous élevez pas trop fortement contre la sélection naturelle avant d'avoir lu mon résumé, bien que je sois sûr que vous découvriez un grand nombre de difficultés qui ne se sont jamais présentées à mon esprit, car vous n'avez pas réfléchi aussi longuement que moi sur ce sujet » (p. 648), et, trouvant qu'il est allé trop loin, il écrit à la même personne dès le lendemain : « J'ai été un peu vexé contre moi-même de vous avoir demandé de ne pas vous « prononcer trop vivement contre la sélection naturelle ». Je regrette de vous avoir ennuyé, bien que j'aie été fort intéressé par votre réponse. J'ai écrit la phrase sans réflexion » (p. 649). Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que sa modestie et sa douceur ne l'empêchèrent pas de mettre vingt-deux ans à établir une théorie en opposition directe avec toutes les croyances régnantes et de la faire triompher dans une grande mesure. Il disait cependant à Hooker dans la lettre même dont je viens de donner un fragment : « Jusqu'à une époque très rapprochée, j'avais cru que mon

manuscrit ne vous avait produit aucun effet, et bien souvent cette pensée m'avait fait hésiter. »

Le manuscrit de Wallace parvint à Darwin en 1858. Il l'envoya immédiatement à Lyell en lui écrivant. Quelques jours après, écrivant de nouveau à Lyell, il examine l'idée de publier lui-même un résumé de ses vues, il a force scrupules. « Comme je n'avais aucune intention de publier une esquisse, puis-je le faire honnêtement, maintenant que Wallace m'a envoyé un aperçu de sa doctrine? J'aimerais beaucoup mieux brûler tout mon livre que de laisser croire, à lui ou à tout autre homme, que je me suis conduit d'une façon mesquine... Si je pouvais publier honorablement, je préviendrais que je suis amené à publier une esquisse (et je serais heureux de dire qu'en cela je suis de l'avis que vous m'avez donné depuis longtemps), par le fait que Wallace m'a envoyé un aperçu de ses conclusions générales. Nous différons par un seul point, en ce que j'ai été amené à adopter mes vues par suite de ce que la sélection artificielle a fait pour les animaux domestiques. » Le lendemain, il revient encore sur la même affaire, il paraît craindre de s'être trop avancé. Enfin il se décide à suivre le conseil de ses amis. « Je ne vous ai pas assez remercié, écrit-il à Lyell, de toute la peine que vous avez prise pour l'affaire Wallace, et de la bonté que vous m'avez témoignée. Hooker m'a fait part de tout ce qui a été fait à la *Linnean Society*, et je suis plus que satisfait. Je ne crois pas que Wallace puisse trouver que j'ai agi déloyalement en vous autorisant, ainsi que Hooker, à faire ce que vous jugeriez convenable. J'étais certainement un peu ennuyé de perdre toute priorité, mais je m'y étais résigné. »

Le goût pour les romans que l'on peut voir apparaître dans le tableau d'une journée de Darwin est une chose assez singulière. Il ne paraît pas avoir apprécié les œuvres littéraires au point de vue de l'art, au moins dans la seconde partie de sa vie. Shakespeare, qu'il avait admiré dans sa jeunesse, l'ennuya plus tard; il écrivait en 1881 : « Maintenant, depuis un bon nombre d'années, je ne puis supporter la lecture d'une ligne de poésie; j'ai essayé dernièrement de lire Shakespeare, et je l'ai trouvé si ennuyeux qu'il me dégoûtait ». « J'ai de même, ajoutait-il, perdu mon goût pour la peinture et la musique. Chose curieuse, la musique le faisait penser trop fortement, au lieu de le distraire, au sujet de ses travaux. En revanche, les romans, même ceux qui n'avaient rien de remarquable, l'intéressaient vivement. « Je les aime tous, dit-il, même s'ils ne sont bons qu'à demi et surtout s'ils finissent bien. Une loi devrait les empêcher de mal finir. Un roman, suivant mon goût, n'est une œuvre de premier ordre que s'il contient quelque personnage que l'on puisse aimer, et si ce personnage est une jolie femme, tout est pour le mieux » (p. 103, 104). Ce qu'il recherchait évidemment, c'était l'excitation douce de ses bons sentiments.

Heureusement, cette activité du sentiment se manifestait aussi dans la vie réelle. Peu d'hommes ont eu, à un pareil degré, la bonté, la sim-

plicité, la franchise et le charme de la bonhomie. J'ai cité quelques faits qui peuvent donner une idée de ses qualités, il faut lire sa correspondance et les souvenirs de son fils pour l'apprécier à sa valeur.

Il nous a dit lui-même ce qu'il pensait de sa propre intelligence, et son analyse est fort intéressante. On ne l'accusera guère de se surfaire en rien ; mais on reste convaincu que sur bien des points il ne s'estime pas à sa valeur réelle ; d'une manière générale et comme *analyse qualitative* si je puis dire, le jugement qu'il porte sur lui-même me semble assez exact en tant que je puis en juger. Il est intéressant de voir comment un grand homme s'estime lui-même, et nous y avons une occasion de plus d'apprécier sa modestie, sa simplicité, je dirai même sa candeur.

Voici comment il termine son exposé, et voici le jugement définitif, trop modeste, qu'il portait sur lui-même. « Mes habitudes, dit-il, sont méthodiques, ce qui a été nécessaire à la direction de mon travail. Enfin j'ai eu beaucoup de loisir, n'ayant pas eu à gagner mon pain. Bien que la maladie ait annihilé plusieurs années de ma vie, elle m'a préservé des distractions et des amusements de la société.

« Mon succès comme homme de science, à quelque degré qu'il se soit élevé, a donc été déterminé, autant que je puis en juger, par des qualités et conditions mentales complexes et diverses. Parmi celles-ci, les plus importantes ont été l'amour de la science, une patience sans limite pour réfléchir sur un sujet quelconque, l'ingéniosité à réunir les faits et à les observer, une dose moyenne d'invention aussi bien que de sens commun. Avec les capacités modérées que je possède, il est vraiment surprenant que j'aie pu influencer à un degré considérable la croyance des savants sur quelques points importants » (p. 109).

Je voudrais enfin, en terminant cette notice, dire quelques mots sur un sujet qui peut présenter un intérêt pour les lecteurs de la *Revue philosophique*, les opinions de Darwin sur la religion. Nous ne sommes pas surpris de voir que Darwin n'avait pas des opinions anti-religieuses bien prononcées. Il commença par être suffisamment orthodoxe, comme nous l'avons vu déjà, et ses convictions étaient suffisantes pour qu'il envisageât sans répugnance la perspective de devenir *clergyman*. Pendant son séjour à bord du *Beagle*, il était encore orthodoxe (p. 357). De 1836 à 1839 il arrive graduellement à reconnaître « qu'il n'y a pas à accorder plus de foi à l'Ancien Testament qu'aux livres sacrés des Hindous ». Peu à peu diverses réflexions l'amenèrent à nier la révélation divine du christianisme. Ce ne fut que beaucoup plus tard qu'il songea à la question de l'existence d'un Dieu personnel. A l'époque où il écrivait l'*Origine des espèces* il était à peu près déiste, très porté à admettre « une cause première avec un esprit intelligent, analogue sous certains rapports à celui de l'homme. » Mais depuis « cette conviction s'est très graduellement affaiblie, avec beaucoup de fluctuations. Mais alors s'élève un doute : cet esprit de l'homme, qui, selon moi, a commencé par n'avoir pas plus de développement que

l'esprit des animaux les plus inférieurs, peut-on s'en rapporter à lui lorsqu'il tire d'aussi importantes conclusions? »

Il conclut en ces termes : « Je ne prétends pas jeter la moindre lumière sur ces problèmes abstraits. Le mystère du commencement de toutes choses est insoluble pour nous, et je dois me contenter pour mon compte de demeurer un agnostique ». C'est ce qu'il écrivait encore en 1879 à M. J. Fordyce, en ajoutant que dans ses plus grands écrits il n'était jamais allé « jusqu'à l'athéisme, dans le vrai sens du mot, c'est-à-dire jusqu'à nier l'existence de Dieu ». Il ne paraît pas avoir tiré de conséquences philosophiques de la somme énorme de souffrances et de destructions impliquées par la lutte pour l'existence et la sélection naturelle au point de vue de la signification du monde et de la conception générale qu'on s'en doit faire. Il s'en tint à la philosophie zoologique.

FR. P.

Karl Pearson. — THE ETHICS OF FREETHOUGHT : A SELECTION OF ESSAYS AND LECTURES. — 1 vol. in-8°, 446 p.; Londres, Fisher Unwin, 1888.

Si ceux qui se disent libres penseurs l'étaient au même titre que l'auteur de ce livre, il y en aurait beaucoup moins, mais, en revanche, la réputation de la libre pensée y gagnerait. Le libre penseur tel que le conçoit M. Pearson n'est pas celui qui doute de tout parce qu'il ne sait rien et chez lequel libre pensée est synonyme d'ignorance; il n'y a, suivant lui, qu'un moyen d'affranchir réellement l'esprit, c'est d'accepter toutes les vérités scientifiquement démontrées et de s'efforcer de les faire adopter aux autres. Sans doute il faut aussi rejeter tout appel à la foi, toute explication mythique des choses. Mais cette attitude purement négative — *the cynical antagonism of individuals towards dogma* — n'est que provisoire pour le libre penseur; sa tâche n'est pas de renverser, mais de construire. Seulement il ne faut pas remplacer un dogmatisme par un autre, admettre des doctrines soi-disant scientifiques et qui ne sont souvent que des hypothèses; gardons-nous donc de toute affirmation prématurée, sachons attendre; le progrès passé garantit le progrès futur; il n'y a pas d'objet trop élevé pour l'esprit humain, ce qu'il n'a pas atteint encore il l'atteindra plus tard; la science ne livre ses secrets qu'un à un, mais rien n'est insoluble pour elle. Grâce à cette discipline, — pour nous servir d'une expression de Kant, — la libre pensée est appelée à jouer un rôle important dans la société; la misère intellectuelle est souvent aussi tyrannique que les besoins physiques.

> Passer comme un troupeau les yeux fixés à terre,
> Et renier le reste, est-ce donc être heureux?

Il appartient au libre penseur de soulager ceux que l'infini tourmente, de leur indiquer quelles sont les questions que résout la science et,

pour celles qui sont encore débattues, de quel côté il faut en chercher la solution.

C'est pour se conformer à ce programme, auquel il n'y a d'ailleurs rien à objecter, que l'auteur expose ses opinions sur les sujets qui lui paraissent offrir le plus d'intérêt. Bien qu'il le fasse dans des *Essais* distincts, les idées générales sont faciles à dégager. Il nous faut d'abord nous débarrasser de toute croyance en une chose en soi, en une substance distincte du phénomène. Admettre un tel réalisme, c'est raisonner comme les sauvages qui croient être en présence d'un de leurs semblables quand ils voient leur propre image reproduite dans un miroir. Il n'y a rien de réel que nos états de conscience. Quoi qu'il en dise, M. Pearson est, à n'en pas douter, un idéaliste au sens le plus strict du mot. Le but de toute science est, d'après lui, de montrer comment les lois les plus particulières, les faits mêmes, peuvent se déduire des principes universels qu'on ne peut nier sans nier la pensée. « Les progrès de la science paraissent prouver qu'à une époque encore éloignée on verra comment tout ce qui compose l'univers dépend d'une loi unique et que cette loi elle-même est la seule concevable pour notre esprit. » Aussi est-il absurde de demander pourquoi ce monde est tel que nous le voyons, puisque, si nos idées étaient suffisamment claires, nous comprendrions qu'il n'y en a pas d'autre possible. M. Pearson rêve donc une science complète et absolue; comme Aug. Comte, il espère qu'un jour on sera en possession de la loi suprême, « dont on verra, comme d'une source, se dérouler... le torrent éternel des événements ». Nous regrettons que l'auteur n'ait pas examiné à ce point de vue la loi d'évolution telle que la conçoit M. Spencer. Il aurait, sans doute, constaté que les *Premiers Principes* ont précisément pour but d'établir que tout peut se déduire de cette loi et que à son tour elle se déduit *à priori*, des principes de la pensée. D'ailleurs, l'opinion de M. Pearson est parfaitement claire : tout se ramène aux lois de l'esprit, en d'autres termes, le réel est le seul possible, ce qui revient à dire que tout le possible est réel. Par suite nous n'avons pas besoin de recourir avec Leibniz à la loi du meilleur pour éliminer la contingence résultant de la pluralité des possibles; « il n'y a pas lieu de se demander *pourquoi* tel objet ou tel individu existe, puisque cette existence est une nécessité logique. »

Le même idéalisme se manifeste dans les solutions que donne l'auteur aux différents problèmes qu'il étudie. Pourquoi, par exemple, la matière ne serait-elle pas consciente? Nous avons autant de raisons de croire à la conscience de l'atome qu'à celle des ensembles de phénomènes que nous appelons nos semblables. Chaque *moi* individuel peut, en effet, affirmer sa propre conscience, mais c'est faire une hypothèse que d'affirmer celle des autres, si raisonnable que cela puisse paraître. C'est par analogie, parce que nous percevons chez eux des mouvements semblables aux nôtres, que nous attribuons la conscience à certains êtres vivants. Mais, après tout, les mouvements de la matière

sont aussi complexes et semblent aussi bien adaptés à des fins que ceux des animaux. Il n'y a donc rien de contradictoire à définir la matière par la pensée. C'est encore et, *à fortiori*, par la conscience que se définit la vie. Partout où elle se manifeste c'est par des mouvements spontanés qui supposent la conscience à quelque degré et, réciproquement, les mouvements spontanés seuls nous révèlent la conscience. Matière, vie, pensée sont des concepts égaux en extension, et M. Pearson répéterait volontiers avec Plotin : πᾶσα ζωὴ νόησις τὶς. Sans doute cette conclusion dépasse ce que la science positive permet d'affirmer, mais il serait encore plus téméraire de soutenir que la matière et l'esprit sont deux entités différentes. Au contraire, puisque « les lois de la pensée sont toujours d'accord avec les lois des choses », n'est-il pas probable que les deux substances sont identiques et ne peut-on pas admettre aussi que « c'est l'esprit humain qui crée pour lui le monde intelligible? » Tel est, d'après notre auteur, le dernier mot des spéculations vraiment scientifiques et libres de tout préjugé dogmatique.

Nous n'avons pas l'intention de faire la critique de cette doctrine, elle n'est, du reste, plus à faire. Mais on sait que ces théories ne sont pas à l'abri de tout reproche; beaucoup n'accepteraient pas le déterminisme qu'elles impliquent; beaucoup même leur refuseraient la valeur logique à laquelle elles prétendent : ce n'est, semble-t-il, que par un sophisme plus ou moins déguisé, qu'on peut déduire le concret de l'abstrait, les concepts les plus riches en compréhension des concepts les plus vides. Nous ne prétendons pas, répétons-le, réfuter l'idéalisme, mais nous croyons que M. Pearson s'est peut-être mis en contradiction avec sa propre morale en proposant des solutions qui ne sont rien moins que définitives.

Ce n'est pas seulement par ses conclusions métaphysiques que l'écrivain se rattache étroitement aux idéalistes; ni Aristote, ni Spinoza ne désavoueraient sa morale. La véritable religion, pense-t-il, « est la poursuite du savoir, la contemplation des plus hautes vérités que la pensée peut atteindre; ses prêtres sont ceux qui travaillent ou ont travaillé à la conquête de ces vérités. » L'éducation ne doit avoir pour but que d'augmenter la science de l'individu, car « l'ignorant ne peut pas être moral. » — Les partisans les plus acharnés de la morale rationaliste ne s'exprimeraient pas autrement.

La partie historique de l'ouvrage, tout à fait intéressante du reste, est inspirée du même esprit. M. Pearson ne cache pas ses préférences pour Spinoza, le plus logique et, peut-être, le plus absolu des idéalistes. C'est aussi au point de vue rationaliste qu'il se place pour juger et condamner l'œuvre de Luther. Il est incontestable qu'antérieurement à la Réforme, l'Église était entrée dans la voie du progrès. Après la prise de Constantinople, à mesure que les lettres et les arts de l'antiquité étaient mieux connus, les esprits les plus cultivés, les humanistes, commençaient à s'affranchir de la servitude; ils protestaient avec énergie contre l'ancienne éducation scolastique, contre les abus

de l'Église; en même temps, ils examinaient les dogmes chrétiens au point de vue de la raison. De tous les réformateurs du XVIe siècle, ce sont ceux-là, et surtout le plus célèbre d'entre eux, Érasme, qui savaient le mieux travailler à l'émancipation de l'esprit et à l'avènement de la libre pensée. Cependant l'Église les laissait faire sans protester; elle s'adaptait assez facilement à ce nouvel état de choses, et si Luther n'était pas entré en lutte ouverte avec elle, il est probable que le christianisme se serait élargi au fur et à mesure du développement intellectuel de l'humanité. « L'Église catholique serait peu à peu devenue l'instrument du progrès moral et de la culture scientifique; » les dogmes étant tombés graduellement dans l'oubli, nous aurions aujourd'hui une église universelle sachant profiter des plus belles découvertes du savoir moderne. Si l'Église en 1500 pouvait compter parmi ses membres un Érasme et un Reuchlin, qui oserait affirmer que de nos jours elle eût renié Huxley et M. Spencer? Luther, en insistant sur les détails de la religion, « a lancé l'Europe dans la voie de la controverse théologique et poussé l'Église à la cristallisation de ses dogmes. » Telle était, sans doute, l'opinion du poète allemand quand il déclarait que Luther avait retardé de plusieurs siècles notre civilisation.

Il nous reste à dire quelques mots de la sociologie de M. Pearson. Comme on pouvait le prévoir, il réclame la subordination absolue des parties au tout, de l'individu à l'État. Il y aurait trop à dire sur ce socialisme qui prétend fonder le bonheur de l'ensemble sur le malheur de chacun. Constatons seulement que l'État idéal rêvé par l'auteur serait la pire des tyrannies; il voudrait qu'on déterminât jusqu'au nombre des enfants : « Une naissance dépassant le chiffre prescrit ne serait pas reconnue par l'État et, en cas de surcroît de population, il pourrait être bon d'appliquer des sanctions positives et négatives, aussi bien au père qu'à la mère. » Pour arriver à obtenir de l'individu un pareil renoncement à ses droits en apparence les plus absolus, il faut plus que des théories, il faut une morale. Nous en avons une toute prête et qu'il sera d'autant plus aisé de faire accepter, que c'est la seule véritablement scientifique. « Le seul but de l'humanité est d'obtenir en ce monde la plus grande somme de bonheur possible. » La science nous apprend en outre « que l'évolution et la lutte des groupes entre eux ont produit dans l'homme un instinct social tellement fort que le bonheur de l'individu est lié directement ou indirectement à la prospérité de la société dont il est membre. » L'utilitarisme est la base morale du socialisme.

Il nous semble qu'en adoptant cette solution M. Pearson pourrait bien être ramené malgré lui à l'empirisme qu'il proscrit. Comment, en effet, pourra-t-il démontrer qu'il faut agir dans l'intérêt du groupe? Il ne pourra faire appel à un principe supérieur, à une idée métaphysique de devoir, puisqu'il n'y a rien au-dessus de l'intérêt social. Son impératif moral reste tout hypothétique, à moins qu'on ne prouve l'identité

de l'intérêt, de l'individu et de l'État. Mais c'est ce qu'on ne peut guère sérieusement établir. Où est l'intérêt du soldat, du savant qui se sacrifient pour le bien-être matériel ou moral de la société? On peut bien soutenir que l'état actuel est transitoire et que plus tard, nos arrière-neveux retireront de leur groupe une récompense adéquate au bonheur qu'ils lui auront procuré. Mais en vertu de quel principe nous obligera-t-on à nous dévouer pour les races futures? M. Pearson a bien vu la difficulté, il la résout — d'une manière qu'on pourra trouver peu logique pour un utilitaire — en faisant appel au sentiment d'un devoir supérieur à l'intérêt : « Il y a mieux à faire que de travailler pour nous ; il y a un bonheur plus grand que le plaisir égoïste, c'est de comprendre que nos efforts délivreront nos descendants des maux contre lesquels nous aurons eu à lutter, et que nous leur laisserons le monde plus habitable que nous ne l'avons trouvé. » Malgré ce subterfuge, l'auteur n'échappe pas au dilemme qui se pose à tous les utilitaires : ou bien il faut admettre que le sacrifice de l'individu au groupe a pour raison le devoir et une loi morale absolue, — et alors on renonce à l'utilitarisme ; — ou bien il faut prouver que l'intérêt de chacun est d'accord avec celui de tous. Tant que ce point n'aura pas reçu une démonstration irréfutable, l'utilitarisme nous commandera sans raison, tout comme la loi des volontés de Kant. Empirisme pour empirisme, nous préférons ce dernier impératif, et nous croyons qu'en France la morale de Kant trouvera plus d'adeptes que celle de St. Mill ou de Darwin. En dépit de Bentham qui, en bon utilitaire, trouvait insensée la Déclaration des droits de l'homme, une doctrine dont le principe est la valeur absolue de la personne humaine a, chez nous, plus de chances de succès que celle qui, non contente d'anéantir la liberté morale, supprime l'individu au profit de l'État.

Quelle que soit sa valeur doctrinale, le livre de M. Pearson est intéressant par la variété et l'actualité des sujets qu'il traite. La partie originale de l'ouvrage est assez peu considérable, mais la lecture en est agréable et facile; il met à la portée de tout le monde des questions que l'on traite ordinairement en termes trop abstraits et inintelligibles pour la plupart des lecteurs.

GEORGES RODIER.

Morselli. LEZIONI SU L'UOMO SECONDO LA TEORIA DELL'EVOLUZIONE, in-8°, Torino.

M. E. Morselli publie en livraisons de 16 pages, paraissant tous les dix jours, ses leçons d'anthropologie générale.

Nous venons de recevoir les huit premières livraisons du premier cours, qui peut être considéré comme une introduction générale au traité complet d'Anthropologie et de Psychologie expérimentale qui sera développé dans les années suivantes. Les leçons de la présente

année, *Lezioni su l'Uomo secondo la teoria dell'Evoluzione*, seront au nombre de quinze ou de vingt.

M. Morselli étudiera, cette année : l'origine naturelle de l'homme et sa très probable formation en un centre unique et d'une seule souche, dont se sont détachées ensuite les diverses races ; — la haute antiquité de l'espèce humaine, que l'on fait remonter jusqu'au milieu de l'époque tertiaire; — les phases de son évolution physique et mentale démontrées par la préhistoire et la protohistoire, par l'ethnographie et la sociologie comparée; — la formation spontanée du langage et son immense influence sur le développement de nos représentations mentales; — l'origine et les manifestations du sentiment religieux; les graduelles et lentes phases des institutions qui constituent le caractère des agrégats sociaux humains, des plus bas aux plus élevés, tels que la famille, la propriété, l'État; les rapports réciproques entre les diverses races, leurs différences morphologiques et psychologiques, et la formation probable, dans l'avenir, d'une humanité supérieure à la nôtre.

Cette publication, où seront indiquées avec certitude et précision les données scientifiques touchant le rôle et la place de l'homme dans la nature, ses origines, son passé et son avenir, ne peut manquer d'inspirer un vif sentiment de curiosité chez tous ceux qui croient la science appelée à résoudre le problème de la nature humaine et tous les problèmes scientifiques et sociaux qui en découlent. A l'importance du sujet s'ajoute la haute valeur intellectuelle de celui qui le traite. Sûreté d'informations, sobriété et netteté d'exposition, et, par-dessus tout, largeur synthétique et philosophique des vues, telles sont les qualités que nous avons été heureux de retrouver dans les Leçons de l'éminent directeur de la *Rivista di philosofia scientifica.*

B. P.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

1888. January. Avril.

Bradley. *Plaisir, douleur, désir et volition.* — Le plaisir représente un équilibre, un état dans lequel il y a tendance à persister; la douleur, une tension, un état qu'il y a tendance à changer. Le désir n'est ni un pur plaisir, ni une pure douleur, ni le pur conflit d'une idée avec l'état actuel : c'est un état de conflit et de tension, et c'est une question si cette tension ne constitue pas la totalité du désir. Quant à la volition, son essence, c'est qu'une idée produise son existence : « Lorsqu'une idée réalise son propre contenu, nous avons l'essence de la volition. »

Whittaker. *L'individualisme et l'action de l'État.* — Le mot « individualisme » est pris dans deux sens distincts : il peut signifier l'individualisme philosophique et psychologique qui essaye d'expliquer la société et l'État par les rapports des individus qui trouvent leur avantage dans l'union sociale; il peut signifier l'individualisme qui place son idéal politique dans une vie qui n'est pas réglée par une autorité extérieure, mais qui se développe du dedans spontanément. Stuart Mill est individualiste dans ces deux sens; A. Comte est l'adversaire de l'individualisme dans les deux sens. L'auteur critique Herbert Spencer. La possibilité d'un socialisme d'État est une question de pratique; dans certains cas, l'intervention de l'État n'est pas toujours nuisible et peut être plus qu'une « régulation négative ».

Ritchie. *Origine et validité.* — On a une tendance à confondre l'origine d'une chose avec sa valeur. C'est ainsi que la religion est attribuée à une révélation surnaturelle, les sauvages sont des hommes dégradés, l'homme est « un archange tombé, » etc. L'auteur applique ces considérations à la critique de Kant dont l'élément *a priori* doit être interprété dans le bon sens du mot, c'est-à-dire comme une connaissance qui se fait, mais qui n'est pas toute donnée dès l'origine.

Mackeen Cattell. *Le laboratoire psychologique de Leipzig.* — Description sommaire du laboratoire fondé par Wundt en 1879 : des établissements du même genre sont fondés ou projetés à Berlin, Bonn, Gœt-

tingen; en Amérique, à Johns Hopkins University, Harvard College, etc. — L'auteur résume les travaux faits au laboratoire de Wundt d'après les *Philosophische Studien*. Le résumé de ce recueil ayant paru ici régulièrement, nous nous bornerons à un très court sommaire. Ces recherches se rapportent à : 1° l'analyse et la mesure des sensations (loi de Weber et Fechner, etc.); 2° la durée des processus mentaux ou psychométrie proprement dite; 3° le sens du temps (reproduction par la mémoire d'une durée réelle; 4° l'attention, la mémoire et l'association des idées.

Shadworth Hodgson. *Sur les conditions d'une vraie philosophie.* — Il se produit en Angleterre les symptômes d'une renaissance philosophique qui sera distincte de l'empirisme anglais et de l'idéalisme allemand. L'auteur l'appelle « Expérientialisme ». La philosophie doit d'abord être posée d'une manière indépendante et être traitée par la méthode de la réflexion sous les titres suivants : distinction des aspects, analyse des éléments, ordre du conditionnement réel, branche constructive de la philosophie.

Bryant (Sophie). *Sur la nature et les fonctions d'un langage symbolique complet.* — Travail conçu dans l'esprit de la nouvelle logique anglaise : Boole, Jevons, Peirce, Mac Coll, Venn, etc., et ayant pour but d'établir que du développement de ce langage symbolique, s'il peut être construit, dépend la construction d'une science formelle complète, ayant avec la science, en général, le même rapport que les mathématiques ont avec la science sous son aspect quantitatif.

Hastings Rashdall. *Martineau et la théorie de la vocation.*

Shand. *L'unité de la conscience.* — Étude sur la théorie de la connaissance. La connaissance présuppose un objet hors de la conscience finie et sans relation avec elle. Ce dualisme, ce divorce entre le sujet et l'objet ne réduit pas le sujet à la connaissance de ses états finis, mais lui oppose une chose en soi inconnaissable. Quoique la conscience et l'expérience soient finies, une connaissance infinie est possible.

J. Sully. *Sur le sentiment de l'indifférence.* — Continuation de la discussion sur ce sujet : Y a-t-il des états de sentiments qu'on puisse appeler indifférents ou neutres ? Sully fait d'abord remarquer que sentir, connaître et vouloir sont des propriétés de l'esprit qui ne peuvent être complètement isolées les unes des autres; il y a un triple processus avec prédominance d'un élément ou d'un autre. Mais cette question est indépendante de l'autre : Y a-t-il des sentiments qui ne soient ni agréables ni désagréables ? Peut-on, comme Bain, trouver ce caractère dans l'excitation ? Il ne faut pas prendre « agréable » et « désagréable » au sens du langage ordinaire, c'est-à-dire comme désignant seulement de hauts degrés d'intensité; de plus, tout état mental est un mouvement accompagné d'une fluctuation constante du ton de sentiment concomi-

tant. L'état de surprise ne paraît pas devoir être invoqué dans le cas présent. Certaines sensations répétées de la vue et de l'ouïe peuvent être éliminées de la discussion, parce que le sentiment s'y présente comme un élément évanescent. L'auteur croit, en définitive, que tout sentiment a une couleur plus ou moins faible d'agrément ou de désagrément. Il ne se propose pas de discuter si l'excitation est une espèce de sentiment.

M. Mason traite la même question et conclut « que le sentiment, en tout temps, consiste en plaisir et en peine, est à la fois plaisir et peine, et qu'en tant que ni l'un ni l'autre ne prédomine est un état neutre ».

The American Journal of Psychology.

1888. February-May.

Donaldson. *Rapport de la neurologie à la psychologie.* — L'anatomie doit toujours être considérée comme étant la base la plus solide, surtout la grosse anatomie ; elle doit servir de règle et de critérium pour mesurer les résultats physiologiques. Si on laisse de côté ce qui concerne les localisaions, le problème est de déterminer les caractéristiques de la cellule elle-même, quelle différence existe entre tel groupe de cellules et telles autres dévolues à des fonctions différentes. Quelques recherches ont été faites récemment dans cette direction. Steiner (d'Heidelberg), en 1885, a étudié très sérieusement le cerveau de la grenouille et des poissons. Chez les poissons osseux, le contrôle volontaire est situé dans une partie du cerveau autre que les hémisphères ; l'animal est principalement réflexe avec un grain du contrôle volontaire : il y a donc un changement marqué dans la valeur physiologique des différentes parties. Les dégénérescences secondaires qui résultent des lésions ou extirpations du cerveau sont mal connues, malgré les travaux de Gudden et Flechsig. Monakov a montré que chez les lapins, lorsqu'une portion de l'écorce est enlevée, il s'ensuit une atrophie d'une partie correspondante de la couche optique. Golgi a établi, contrairement aux opinions antérieurement admises, que le cylindre-axe a deux types différents : 1° il maintient son identité et se termine en fines branches latérales; 2° il se divise très rapidement en branches et son identité se perd en un réseau. Dans la moelle, les cellules des cornes antérieures appartiennent au premier type; celles des cordes postérieures, au second type.

Cowles. *Idées fixes et persistantes.* — Une longue observation d'un cas étudié par l'auteur, surtout du point de vue de la pathologie mentale.

Jastrow. *Critique des méthodes psychophysiques.* — Il expose les trois méthodes de Weber et Fechner et les soumet à des critiques dont voici le sommaire : La méthode des plus petites différences perceptibles ne donne

pas une mesure exacte de la sensibilité ou n'est qu'une application vague de la méthode des cas vrais et faux. La conception du seuil est fausse, parce qu'elle traite comme discrète une quantité continue. — La méthode des cas vrais ou faux est justifiable, à condition qu'il n'y ait que deux réponses possibles et qu'on n'emploie que deux espèces d'excitations. — La méthode de l'erreur moyenne (ou mieux de l'erreur probable) est la meilleure. — La loi de Weber a surtout pour mérite de fournir les moyens de comparer la sensibilité de divers sens qui n'ont pas de commune mesure. Quant à la loi de Fechner (que la sensation est proportionnelle au logarithme de l'excitation), l'auteur ne la croit pas justifiable. Fechner a confondu la sensation d'être différent avec la différence de sensation.

J. Nelson. *Etude sur les rêves.* — Article très confus où l'auteur paraît avoir voulu établir un rapport entre les rêves et l'état érotique de l'organisme. S'appuyant sur quelques suggestions de Gall, Hammond et autres qui prétendent que chez l'homme (surtout de faible constitution) il existe une période mensuelle analogue à la période menstruelle des femmes, l'auteur croit pouvoir tracer une courbe des rêves pendant une période de vingt-cinq jours, dont le sommet coïncide avec celui de la période qu'il appelle de « gonekbolie ».

Sanford. Recherches expérimentales sur *la légibilité relative des petites lettres*.

E. Edwards. *Sur les colonies d'hiver des corbeaux.* —Étude de sociologie animale. L'auteur a recueilli, d'après divers auteurs et d'après ses propres observations, des descriptions de ces agrégats permanents dans différentes régions des États-Unis. D'après Abbott, les corbeaux auraient vingt-sept manières de crier, chacun ayant un rapport certain avec une manière déterminée d'agir. Ces colonies occupent dans certains bois une étendue considérable et l'auteur estime à 230,400 corbeaux le nombre des membres d'une colonie qu'il a observée.

Noyes. *Paranoia.* — Étude sur l'évolution d'une folie systématisée des grandeurs. Le sujet de l'observation est un dessinateur dont on nous donne plusieurs dessins.

Hodge. *Quelques effets de l'excitation des cellules ganglionnaires.* — Communication préliminaire. Le noyau et le corps de la cellule diminuent de volume par suite de l'excitation, et le protoplasma de la cellule se remplit de vacuoles.

Ces deux numéros contiennent en outre un grand nombre de notices et d'extraits bibliographiques très utiles pour qui désire se tenir au courant des travaux faits dans le domaine de la psychologie physiologique.

Brain.

1888. April.

D. Ferrier. *Théorie de Schäfer sur le lobe temporal et le lobe occipital.* — Quoique Schäfer admette une localisation très rigoureuse de la sphère visuelle et un centre pour la sensibilité tactile, il soutient que l'ouïe, l'odorat et le goût n'ont pas de centres propres dans le cerveau. Ferrier maintient contre lui ses localisations. L'ouïe est localisée dans le lobe temporal et probablement dans la circonvolution supérieure : deux observations cliniques à l'appui. La localisation des centres olfactifs et gustatifs est actuellement peu précise : il y a de fortes présomptions que le centre de l'odorat est le lobe temporal, région de l'hippocampe, extrémité inférieure. L'auteur discute longuement les assertions de Schäfer sur le centre visuel et maintient contre lui toutes ses conclusions antérieures.

The Open Court.

(Février-décembre 1887.)

Edw. C. Hegeler. *La base de la morale.* — M. H. fonde la morale sur la bonté de la vie, non pas sur la bonté du plaisir. Selon lui, la locomotive brûle du charbon et vomit de la fumée pour marcher; selon M. Spencer, pour le plaisir de brûler du charbon et de vomir de la fumée.

W. M. Salter. *Darwinisme en morale.* — L'acte moral n'est pas une condition indifférente au succès des individus et des races.

Edm. Montgomery. *Monisme.* — L'univers n'est pas un simple agrégat de monades autonomes, il est un cosmos, dont les parties sont interdépendantes. Quant à la direction moniste qui expliquerait l'ensemble, notre ignorance à cet égard justifie l'attitude *agnostique* de l'esprit, qui n'est pourtant pas négative de l'être et du devenir.

E. P. Powell. *Conscience.* — La conscience serait décomposée par notre analyse dans les termes suivants : *presentience*, attribut de l'univers; *sentience*, attribut de la substance vivante, lié à la sensation; *consciousness*, résultat du choix et connaissance comparée des choses dans les êtres sentants; *self consciousness*, synthèse consciente de ce qui constitue le moi distinct du non-moi; et enfin conscience de ce qui est plus haut que nous-mêmes, synthèse consciente de tout ce qui n'est pas le moi.

E. D. Cope. Défense de sa *Théologie de l'évolution.*

S. V. Clevenger. *Science mentale moniste.* — La psychologie peut être fondée sur la chimie. La faim est une affinité chimique; la croissance

est l'effet d'une saturation chimique, etc. L'attraction indiquée dans la faim est la *sensation*, et elle n'est qu'un mouvement moléculaire; une tendance satisfaite ou non satisfaite est *plaisir* ou *peine*. La répétition du mouvement constitue la *mémoire*. Dès que le courant nerveux trouve deux routes, il y a *hésitation*, et sur cela se développe le *doute*, la *pensée*, la *raison*. L'habitude de suivre une route forme l'*instinct*, qui est la mort de la raison.

Edm. Montgomery. *Sommes-nous des produits de l'esprit?* — Le pouvoir dernier, selon Cope, est la conscience. Mais l'état de conscience qui préside au mouvement de mon bras, Cope ne le connaît point; et l'on ne conçoit pas comment un état conscient peut mouvoir une matière dont il est complètement inconscient. Esprit ou conscience ne sont ni une propriété de la matière ni les contrôleurs de nos mouvements. La merveille du mouvement volontaire gît plus profondément que la conscience. La conscience est un épiphénomène (*outcome*) de l'activité fonctionnelle de l'organisme. L'esprit est le produit de l'organisation vitale.

Philosophische Studien.

Tome IV, fasc. 4; tome V, fasc. 1.

Wundt. *A la mémoire de Fechner.* — Discours prononcé à ses funérailles le 21 novembre 1887. Fechner n'était pas du nombre des savants dont la limitation fait la force; il s'est répandu dans divers domaines : tout jeune, il s'adonna aux beaux-arts, plus tard à la physique et à la chimie, sans parler de ses œuvres de fantaisie philosophique. Il a ouvert une nouvelle voie, d'une part, dans l'esthétique, par l'introduction de l'expérience (l'esthétique du dehors, comme il l'appelait); d'autre part, par ses célèbres recherches de psychophysique.

L. Lange. *Nouvelles expériences sur le phénomène de réaction simple avec excitations sensorielles.* — L'auteur s'est surtout proposé d'étudier l'influence de l'état d'attente sur l'aperception. On peut ou bien rendre aussi vive que possible l'innervation pour réagir, sans penser à une impression sensorielle déterminée (réaction musculaire extrême), ou bien éviter toute innervation motrice préparatoire et appliquer tout son effort à une impression sensorielle attendue (réaction sensorielle extrême). Telles sont les deux méthodes. Voici le résumé de leurs résultats : 1° dans la réaction sensorielle, avec attention expectante, l'aperception coïncide avec la perception; le temps de l'aperception active se rapproche de zéro; 2° la réaction musculaire n'implique ni apercetion ni acte volontaire; elle a plutôt le caractère d'un réflexe.

E. Luft. *Sur la perception différentielle pour la hauteur des sons.* Résumé des recherches de Preyer et Stumpf sur ce sujet. L'auteur trouve que, « pour la qualité des sons, entre 64 et 1024 vibrations, on

ne peut appliquer la loi psychophysique d'après laquelle à des différences relatives d'excitation correspondent des différences absolues de sensation, la sensibilité différentielle relative restant constante. Au contraire, les seuls différentiels, dans l'intervalle sus-désigné, se rapprochent de la valeur moyenne de 0,2 vibration ».

J. MERKEL. *Sur le rapport entre l'excitation et la sensation* (1re partie). — Recherches consacrées à la lumière exclusivement et que l'auteur se propose d'étendre aux autres sensations. Voici les principaux résultats. La méthode de la différence simplement perceptible montre que la loi de Weber n'est pas valable dans l'intervalle des excitations 0,5-64; qu'elle est valable dans l'intervalle de 64 à 4096 : en d'autres termes, la sensibilité différentielle relative croît de l'excitation 0,5 jusqu'à 64 et reste ensuite remarquablement constante jusqu'à l'excitation 4096. Par la méthode de la double excitation (contraste) il a constaté qu'une excitation qui, d'après la sensation, paraissait au moins le double de la première, était, objectivement, moindre que le double. La méthode des gradations moyennes donne une valeur qui se rapproche plus de la moyenne arithmétique que de la moyenne géométrique. Pour les excitations faibles, l'écart de la moyenne arithmétique est plus important que pour les excitations fortes.

W. REICHARDT. *La théorie de Kant sur les jugements synthétiques a priori et leur importance pour les mathématiques.*

WUNDT. *Sur la division des sciences.* — Exposé historique sommaire des essais de classification : Bacon, d'Alembert, dans le « Discours préliminaire de l'*Encyclopédie* », Dugald Stewart. Influence des classifications naturelles de Jussieu, Candolle; Bentham, Ampère, A. Comte, Herbert Spencer. D'après son point de vue, Wundt divise le système scientifique général en deux grandes catégories : Sciences particulières; Philosophie. Il passe ensuite aux divisions. I. Le système des sciences particulières se divise d'abord en deux grands groupes : 1° sciences formelles (mathématiques dont il donne la classification détaillée); 2° sciences réelles, qui se subdivisent en deux sections : Sciences de la nature; Sciences de l'esprit. Nous donnons seulement une partie de la subdivision de ces dernières : Théorie des phénomènes de l'esprit (psychologie sous ses diverses formes); Sciences des produits de l'esprit (philologie, sciences sociales); Science du développement des produits de l'esprit (histoire sous ses diverses formes). — II. Le deuxième système général comprend la philosophie avec les subdivisions suivantes : 1° Théorie de la connaissance (formelle, réelle); 2° Théorie des principes; sous sa forme générale (métaphysique); sous ses formes particulières (philosophie de la nature, philosophie de l'esprit).

H. LEITZMANN. *Sur les phénomènes de perturbation dans l'enregistrement astronomique.* — L'auteur insiste sur le rôle de l'attention, qui est une fonction intermittente et périodique de la conscience. Dans ses expériences, on trouve une onde positive et négative, qui, réunies,

remplissent le temps entre les deux bruits perçus. Le degré d'erreur dans l'appréciation paraît répondre en une certaine mesure à cette marche intermittente de l'attention.

Lehmann. *Sur la reconnaissance : Essai d'une théorie expérimentale de l'association des idées.* — Le but principal de ce travail est d'établir une distinction fondamentale entre l'association par contiguïté et l'association par ressemblance et de montrer que la première seule suffit aux explications. Si l'on considère les représentations non comme des grandeurs, mais comme des états, l'hypothèse d'une pure association par ressemblance conduit à des absurdités. Elle est inutile pour expliquer la reconnaissance ; l'autre suffit. Car du point de vue de la théorie de la contiguïté, on ne peut faire que deux hypothèses : 1° La reconnaissance est due à ce que d'une sensation antérieure naît une image à laquelle la sensation postérieure se laisse comparer; en sorte que plus petite sera la différence et plus grand le nombre des sensations et moins sera grande la sûreté de la reconnaissance. De plus, la répétition et l'habitude doivent avoir une grande influence. L'expérience vérifie ces considérations théoriques. 2° La reconnaissance est due à une détermination (telle qu'un nom) liée à une sensation et qui peut être reproduite, quand la sensation reparaît ultérieurement; considérations théoriques qui sont aussi vérifiées par les résultats de l'expérience. L'association par contiguïté a une valeur purement formelle. On peut bien, du point de vue pratique, diviser les associations en internes (par ressemblance) et externes (par contiguïté), comme l'a fait Wundt, mais en comprenant bien que les premières ne sont que des formes d'association. La ressemblance ne peut jamais être une *cause* d'association. L'auteur critique Riehl qui appelle le premier genre d'association, psychologique, et le second, physiologique, et qui réduit l'explication des associations par ressemblance à « l'unité de la conscience ». Cela n'explique rien, parce que cela explique trop, c'est-à-dire une des formes de l'association aussi bien que l'autre.

Starke. *Sur la mesure des intensités des sons.* — Complément d'un travail antérieur. Le résultat général, c'est la loi de proportionnalité de l'intensité du son avec la force vive : le son croît proportionnellement à la hauteur de la chute, le poids étant constant; proportionnellement au poids, la hauteur étant constante.

O. Berger. *Influence de l'habitude sur les phénomènes psychiques.* — Elle peut être double : ou elle abrège la durée du phénomène, ce qui, en général, en change le genre; ou bien le genre du phénomène change, la durée restant la même. L'auteur a étudié la manière dont les écoliers d'âges divers lisent l'allemand ou le latin, distinguent des couleurs vulgaires de couleurs moins répandues, etc. L'habitude agit surtout sur le phénomène central; elle augmente l'étendue de la conscience en permettant de saisir des associations de plus en plus compliquées.

CONCOURS SUR LA MORALE DE SPINOZA

L'Académie des sciences morales et politiques avait mis au concours, pour le prix Bordin à décerner en 1888, la morale de Spinoza (examen de ses principes et de l'influence qu'elle a exercée dans les temps modernes). Elle a prorogé le concours au 31 décembre 1890, en considérant à la fois l'insuffisance des mémoires envoyés et les preuves de savoir et de talent que donnent deux d'entre eux. Nous reproduisons, dans l'intérêt des concurrents, un extrait du rapport de M. Beaussire, qui, en motivant cette décision, développe, en quelque sorte, le programme du concours :

Spinoza a surtout été étudié en France comme métaphysicien. Sa morale ne tient qu'une place secondaire dans les études sur l'ensemble de sa philosophie. Là même où elle est l'objet d'une discussion spéciale, comme dans le *Cours de droit naturel* de Jouffroy, elle n'est considérée que dans ses principes les plus généraux, non dans ses détails. Il n'est pas douteux cependant qu'elle ne fût, pour Spinoza lui-même, l'objet principal et le but suprême de toutes ses méditations. Son livre le plus important s'appelle l'*Éthique*. Des cinq parties dont il se compose, la métaphysique pure ne réclame que la première; les deux suivantes appartiennent à la psychologie et ont déjà en vue la morale; la morale remplit les deux dernières. Le traité *de la Réforme de l'entendement* annonce, dès les premières pages, comme l'a très bien remarqué M. Bouillier, « un traité de morale plutôt qu'un traité de logique ». Le *Traité politique*, le *Traité théologico-potitique* sont, d'après leurs titres mêmes, des traités de morale sociale. La morale tient, enfin, une grande place dans les *Lettres*.

La morale de Spinoza, quelque jugement que l'on doive porter sur ses principes et sur ses préceptes, offre cet intérêt particulier qu'elle est, dans les temps modernes, le premier essai d'une morale absolument indépendante de toute foi dogmatique. Spinoza, né en dehors du christianisme et exclu de la communion israélite, professe et pratique ouvertement la libre pensée, telle qu'on l'entendra au siècle suivant, sans s'astreindre aux mêmes ménagements et aussi sans se laisser entraîner aux mêmes passions que ses successeurs. Sa tentative était prématurée au

XVIIe siècle : elle devait paraître arriérée au XVIIIe. S'il bannissait le dogme de sa morale, il prétendait y maintenir le sentiment religieux, qu'il poussait même jusqu'au mysticisme. La libre pensée, en morale, lorsqu'elle put se donner carrière, alla d'un bond beaucoup plus loin. Elle ressuscita, elle dépassa la morale épicurienne.

Une réaction ne tarda pas, sans doute, à se produire, au nom de la libre pensée elle-même, contre la morale de l'intérêt et du plaisir. Ce fut l'œuvre de Rousseau en France, de Kant en Allemagne. Elle a suscité, elle maintient encore de nos jours, en face du positivisme et du matérialisme utilitaires, une école de morale également rationaliste, ou, pour mieux dire, plus véritablemeni rationaliste, qui place le devoir au-dessus de tout intérêt et qui, chez ses représentants les plus autorisés, laisse au devoir lui-même une base et une sanction religieuses. La lutte entre ces deux écoles devait rejeter dans l'ombre la morale propre de Spinoza. En Angleterre et en France surtout, où le panthéisme n'a jamais jeté de racines, la morale de Spinoza n'a séduit qu'un petit nombre d'esprits et elle ne les a même pas séduits tout entiers. Ils lui ont pris certaines idées ou certaines formules : ils ne lui ont pas demandé la règle complète et exclusive de leur vie.

L'Allemagne seule a donné à la morale de Spinoza de véritables disciples. Leur influence y a été considérable avant l'apparition de la morale de Kant. Elle y est restée considérable après Kant, en inspirant quelques-unes des doctrines de ses successeurs. On sait comment, dans les dernières années du XVIIIe siècle, la révélation, par Jacobi, du spinosisme de Lessing mit tout d'un coup Spinoza à la mode. Les plus grands esprits, Gœthe à leur tête, se déclarèrent spinozistes, et tous les principes de l'*Éthique* passèrent bientôt dans la philosophie, dans la théologie, dans la littérature, dans la direction pratique de la conduite et des mœurs. Le stoïcisme de Kant ne réagit que dans une mesure restreinte contre le spinosisme allemand. S'il détacha Schiller de Spinoza, il fut à peu près sans action sur Gœthe. S'il passa en grande partie dans la morale de Fichte, il ne fit que se mêler au spinozisme lui-même, non sans laisser à ce dernier une grande place dans la morale de Schelling et de Hegel.

Quand nous concentrons en Allemagne et quand nous faisons dater de la dernière partie du XVIIIe siècle l'influence exercée par la morale de Spinoza, nous faisons abstraction des théories d'ordre social qui sont, par leur objet, le complément de cette morale, mais qui ne font pas proprement corps avec elle. Ces théories ont eu, dès le XVIIe siècle, un grand retentissement, non seulement en Allemagne, mais dans toute l'Europe. Elles tiennent une place importante dans l'histoire du libéralisme moderne. Elles ont préparé la conception séculière de l'État moderne, affranchi, non de tout rapport, mais de toute dépendance à l'égard de l'Église. La politique de Spinoza, comme sa morale, s'arrêtait à mi-chemin entre les doctrines qui dominaient encore dans son siècle et celles qui tendent à prévaloir dans le nôtre. Elle posait très nettement

le principe de la liberté de penser et de la liberté de conscience; mais elle le subordonnait, dans la pratique, au bon vouloir des gouvernements. Elle se retrouve encore aujourd'hui dans ce libéralisme inconséquent, dont aucune nation ne s'est entièrement dégagée, qui réclame à la fois la liberté absolue des opinions et l'asservissement des croyances.

A tous ces points de vue, les théories morales et politiques de Spinoza méritaient l'étude approfondie que l'Académie, sur la proposition de sa section de morale, demandait aux concurrents pour le prix Bordin. Cette étude présentait trois écueils. Le premier était de séparer entièrement, dans Spinoza, le moraliste et le métaphysicien, pour ne s'attacher qu'au premier. La forme seule des démonstrations de l'*Éthique*, où tout s'enchaîne depuis la première définition jusqu'au scolie du dernier théorème, rend manifestement inacceptable une telle séparation. Mais, en évitant cet écueil, il fallait craindre de se heurter à l'écueil contraire. Si la métaphysique de Spinoza doit rester, dans toute analyse de ses doctrines, comme elle était dans l'ensemble même de ses doctrines, la préface de sa morale, elle doit garder, dans une étude spécialement consacrée à sa morale, ce caractère de préface, et il n'y a lieu que d'en rappeler les traits généraux sans en faire l'objet d'une exposition et d'une discussion étendues. Autrement le concours ne relèverait plus de la section de morale, mais de la section de philosophie.

A ce second écueil s'en rattachait un troisième. C'était de ne rechercher que l'influence philosophique de la morale de Spinoza et de n'en suivre les effets qu'à travers l'histoire particulière de la philosophie. La vérité historique ne se prête pas à un tel rétrécissement de la question. Du vivant même de Spinoza, les correspondants qui lui soumettaient les hésitations de leurs consciences n'étaient pas tous de purs philosophes. Au siècle suivant, ces consciences allemandes qu'il conquit à sa morale n'étaient pas toutes des consciences de philosophes. C'est dans les romans, dans la poésie, dans les œuvres littéraires de toute nature, bien plus que dans les systèmes philosophiques, c'est aussi dans les mœurs elles-mêmes qu'il faut chercher les traces les plus manifestes de son influence. D'un autre côté, des recherches ainsi étendues s'imposaient par l'origine même de la question proposée. Votre section de morale, sous peine d'empiéter sur le terrain de la section de philosophie, devait demander surtout aux concurrents de faire œuvre de moralistes et, lors même qu'il s'agit d'une doctrine philosophique, d'en suivre l'influence au delà des bornes propres de la philosophie [1].

ÉMILE BEAUSSIRE.

1. Extrait du compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

E. HENNEQUIN. *La critique scientifique.* In-18. Paris, Perrin.

J.-E. ALAUX. *Esquisse d'une philosophie de l'être.* In-8°. Paris, F. Alcan.

L. DE LA RIVE. *Sur la composition des sensations et la formation de la notion d'espace.* In-4°. Genève, Georg.

KANT. *Critique de la Raison pratique*, trad. par F. Picavet. In-8°. Paris, F. Alcan.

P. DE COUBERTIN. *L'éducation en Angleterre. Collèges et Universités.* In-18. Paris, Hachette.

FERRAZ DE MACEDO. *Ethnologie brésilienne*, trad. française. In-4°. Lisbonne, Imprimerie nationale.

B. BOSANQUET. *Logic or the Morphology of Knowledge.* 2 vol. in-8°. Oxford, Clarendon Press.

F. LUKAS. *Die Methode der Eintheilung bei Platon.* In-8°. Halle, Pfeffer.

BASTIAN (Adolf). *Allerlei aus Volks-und Menschenkunde.* 2 vol. in-8°. Berlin, Mittler.

SCHELLWIEN. *Optische Häresien, erste Folge und das Gesetze der Polarität.* In-8°. Halle, Pfeffer.

E. SCHMITT. *Das Geheimniss der Hegelschen Dialektik beleuchtet vom concret-sinnlichen Standpunkte.* In-8°. Halle, Pfeffer.

G. KUSZNER. *Kritik des Pessimismus : Versuch einer Theodizee* In-8°. Halle, Pfeffer.

V. RIVALTA. *Il rinovamento della giurisprudenza filosofica secondo la scolastica.* In-8°. Bologna, Zanichelli.

L. ANFOSSO. *La leggenda religiosa nell' evo medio.* In-8°. Ivrea, Garda.

L. FERRI. *Del idea del Vero e sua relazione colla idea del Essere. Il fenomeno sensibile e la percezione esteriore, ossia i fondamenti del realismo.* In-4°. Roma, Salviucci.

L'un des principaux collaborateurs du *Mind*, M. Edmund GURNEY, est mort le 22 juin dernier. Nous avons rendu compte, en son temps, de son principal ouvrage, *The Power of Sound.* Dans ces dernières années, il s'était presque exclusivement consacré à des études sur l'hypnotisme et il était l'un des membres les plus actifs de la *Society for psychical Research.*

La TABLE GÉNÉRALE des matières contenues dans les vingt-quatre premiers volumes de la *Revue philosophique* (1876-1887) est imprimée. Elle comprend : une table *alphabétique* par noms d'auteurs, une table *analytique*, où toutes les matières sont groupées sous des titres appropriés. Ce fascicule sera expédié gratuitement aux abonnés avec le numéro d'octobre.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

COULOMMIERS. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

LA RESPONSABILITÉ MORALE

Il y a peu de problèmes philosophiques qui aient fait verser autant d'encre que les questions du libre arbitre et de la responsabilité. Ces questions, qui ont été pendant des siècles agitées dans le domaine spéculatif, passent en ce moment dans le domaine des faits et mettent en quelque sorte pied à terre. Les grands travaux de l'Ecole criminaliste italienne, dont il a été rendu compte si souvent dans cette *Revue*, ont posé sous une forme nouvelle ces vieux problèmes, toujours discutés et jamais résolus; une idée lumineuse guide les nouveaux criminalistes, celle de frapper les délinquants d'après leur degré de perversité (*temebilita*) et non d'après la somme de liberté avec laquelle ils ont agi et la somme de responsabilité morale qu'ils ont encourue.

Nous avons pensé qu'il y aurait quelque intérêt à faire une étude psychologique de la responsabilité morale, au moment où il se produit un mouvement d'opinion contre cet ancien critérium de la répression.

Parmi les erreurs les plus tenaces des moralistes, il faut signaler en première ligne celle qui subordonne la responsabilité morale au libre arbitre. Cette erreur, bien que réfutée de la façon la plus claire par des partisans du libre arbitre, par exemple M. Fouillée, est encore admise comme un dogme. Elle a produit, dans ces derniers temps, deux conséquences assez curieuses. On sait que des études déjà anciennes, mais qui ont pris un grand essor dans ces dernières années, ont amené les criminalistes à établir des rapports multiples entre le crime et certains états pathologiques (folie, épilepsie, atavisme, dégénérescence). Or des philosophes naturalistes en ont conclu que tout criminel dit sain d'esprit, étant en réalité aliéné, doit être déclaré irresponsable, parce qu'il ne jouit pas de son libre arbitre. Ils maintiennent la pénalité, mesure sociale nécessaire, tout en plaignant le criminel; le criminel devient une victime qu'on immole au salut public, après l'avoir couronné de fleurs. D'autres

auteurs ont soutenu l'opinion contraire. « Il n'y a pas de bonne raison, dit M. Féré [1], pour décider que, sous prétexte de trouble mental, un individu dûment reconnu l'auteur d'un crime doit être considéré devant la justice comme différant d'un criminel. Les études physiologiques ont eu beau démontrer que la liberté morale, dont l'homme sain est supposé jouir, n'est qu'une fiction, et que la volonté n'est en somme qu'une résultante..., les esprits les plus éclairés continuent à raisonner en matière de responsabilité comme si le libre arbitre était démontré par des preuves objectives, au-dessus de toute contestation. On est surpris de voir que lorsqu'aucun biologiste n'apporte aucun fait en faveur de l'existence du libre arbitre, on puisse avoir la prétention de distinguer au nom de la science des individus qui ne jouissent que d'un libre arbitre atténué, avec le bénéfice d'une responsabilité partielle, et d'autres qui en soient complètement privés, avec le bénéfice d'une irresponsabilité absolue. »

Il nous semble que les auteurs précédents ont commis ici une confusion en rattachant la responsabilité morale au libre arbitre. Le libre arbitre est, sinon une fiction, du moins un fait qui n'a pas été mis hors de discussion. Il consiste, comme on le sait, d'après la définition des philosophes, dans une exception à la loi générale de causalité; l'acte libre est l'acte qui n'a pas de cause, ou qui est sa propre cause, ce qui revient au même. Le libre arbitre, pris dans son sens technique, philosophique, n'a rien à faire avec la responsabilité morale; deux preuves suffiront à le montrer. La première, c'est que la responsabilité morale est un fait approuvé, reconnu, admis par tous, même par celui qui l'a encourue; jamais un coupable ne récuse la légitimité de la sentence prononcée contre lui, après que la preuve du crime a été faite. Or ni le coupable ni ceux qui l'accusent ne connaissent d'ordinaire la définition philosophique du libre arbitre; ce n'est donc pas sur ce prétendu libre arbitre que la responsabilité morale est fondée. Le second fait qui démontre qu'il n'y a pas le moindre rapport entre le libre arbitre et la responsabilité, c'est que les propres partisans du libre arbitre finissent par avouer que leur hypothèse est impuissante à expliquer la responsabilité morale [2]. L'acte libre, ne se rattachant à aucun antécédent déterminé, est aussi étranger aux sentiments, au caractère, au tempérament de l'agent que le chiffre de dés qui sort du cornet est étranger au caractère et au tempérament du joueur. L'acte

1. *Dégénérescence et Criminalité*, p. 98.
2. Voir Fouillée, *Liberté et Déterminisme*, p. 376.

libre, tel qu'on arrive à le définir, est un véritable coup de hasard. Par conséquent, il ne peut impliquer aucune responsabilité. Autant vaudrait frapper d'une peine le joueur de dés toutes les fois qu'il n'amène pas le double six.

Ce n'est pas à dire que la responsabilité n'ait pas pour condition première la liberté. Pour être responsable d'un acte, il faut l'avoir voulu et exécuté librement. Mais cette liberté n'est pas identique avec le libre arbitre des philosophes; elle consiste tout simplement dans le pouvoir d'agir en conformité avec son caractère; or ce pouvoir est un fait réel, et jusqu'à un certain point objectif, qui peut se présenter ou faire défaut.

I

On peut étudier la responsabilité morale à deux points de vue bien distincts : au point de vue subjectif de l'agent qui apprécie lui-même la valeur morale de son acte, qui se juge et se condamne; au point de vue objectif de la réaction émotionnelle qu'un acte produit sur les autres individus, sur les témoins de l'acte et sur la société en général.

C'est à ce second point de vue que nous allons nous placer.

Ceux qui connaissent l'histoire du droit criminel savent que tout au début il a consisté simplement dans la réglementation du sentiment de vengeance qui animait la victime. L'affaire criminelle était une affaire purement privée, comme le sont aujourd'hui nos procès civils; le débat avait lieu entre l'offenseur et l'offensé; pour échapper à la vengeance de l'offensé, l'offenseur composait avec lui; moyennant une transaction, les parties faisaient la paix; *pactum*, le pacte, vient de *pax*, paix; de même, ποινη, peine, signifie compensation. Et la réparation ordonnée par le juge était mesurée avec une grande exactitude sur l'intensité présumée du sentiment de vengeance qu'il s'agissait de satisfaire. L'idée d'une offense envers la société, d'une vindicte publique n'était pas encore née. Si le magistrat intervenait entre l'offenseur et l'offensé, ce n'était nullement pour représenter les sentiments du corps social. La forme de la procédure criminelle employée à l'origine du droit romain nous le montre suffisamment. Cette procédure est la *legis actio sacramenti*, que Gaius nous décrit dans toute sa naïveté. Cette procédure est une imitation exacte de la conduite de deux personnes qui se querellent et qui laissent apaiser leur dispute par un magistrat, par un homme probe, *vir pietate gravis*, qui passe par hasard dans le même lieu. Le demandeur et le défendeur sont armés;

chacun revendique à son tour l'objet qu'il croit lui appartenir et touche l'objet de sa lance, en prononçant les mots sacramentels : *Ecce tibi vindictam imposui.* Le magistrat arrête la dispute : *mittite ambo hominem.* Puis les plaideurs lui exposent l'affaire; et chacun provoque l'autre à un pari, ils conviennent que le magistrat sera arbitre entre eux et que celui à qui tort sera donné payera une somme d'argent, *sacramentum*, destinée à rémunérer l'arbitre de son travail et de son temps. Ainsi, c'est le pari qui noue l'affaire, et c'est le consentement des parties qui fait l'autorité du magistrat [1].

Le droit criminel moderne diffère sans doute à bien des points de vue du droit antique; le crime est devenu une affaire publique, et c'est au nom de la société tout entière qu'il est poursuivi, par des magistrats chargés spécialement de cet office. Mais il semble que, malgré ces changements extérieurs de forme et de procédure, la répression continue à avoir pour but de donner satisfaction à certains sentiments, évidemment très complexes, que tout crime et tout délit éveille normalement chez les individus bien constitués. Ces sentiments sont de deux ordres.

1° Au degré de civilisation auquel nous sommes parvenus, tout acte nuisible à la société inspire à chacun de ses membres un sentiment d'hostilité, de répulsion, contre l'auteur reconnu de l'acte. Bain a bien analysé ce sentiment de désapprobation morale. « Le sentiment qui s'élève contre l'agent coupable, dit-il, est un fort déplaisir, peut-être de l'aversion, suivant que nous avons plus ou moins de respect pour le devoir violé. C'est un sentiment moral, une disposition à infliger une punition au coupable. La promptitude à punir forme le critérium de la désapprobation morale, ou marque la limite entre un sentiment moral et une simple et permise différence d'opinion [2]. »

2° Ce sentiment de répulsion a pour correctif le sentiment contraire de pitié qu'excitent en nous toute souffrance humaine et l'idée particulière du châtiment qu'on va infliger au coupable. Ces sentiments opposés entrent en conflit ; et c'est la mesure dans laquelle l'un ou l'autre domine qui me paraît régler la mesure de responsabilité de chaque délinquant.

En effet, comme Stuart Mill l'a bien vu, responsabilité signifie châtiment approuvé; or le châtiment appliqué à une personne ne peut recevoir notre approbation que si le sentiment de pitié qu'il nous inspire est étouffé par le sentiment de répulsion que nous

1. Conf. Summer Maine, *l'Ancien Droit.*
2. Bain, *Émotions et Volonté*, p. 281.

éprouvons pour le coupable. Telle est la thèse que nous allons essayer de démontrer.

Il est clair qu'en réduisant ces faits extrêmement complexes au simple conflit de deux sentiments, nous simplifions de parti pris la question : inutile de dire que la répulsion inspirée par certains délits varie suivant les personnes; les propriétaires sont des jurés inflexibles contre les délits de vol; les jurés mariés sont aussi généralement fort sévères pour l'adultère de la femme. — Beaucoup de gens poursuivent de leur haine un assassin, par peur d'être assassinés. — De même la pitié inspirée par le criminel qu'on va exécuter provient parfois de ce qu'on pense à une erreur judiciaire qui pourrait nous faire monter nous-même sur l'échafaud, etc.

Commençons par quelques exemples concrets. C'est surtout en cour d'assises qu'il faut étudier le sentiment de la responsabilité, en observant les moyens employés par l'accusation et par la défense pour accroître ou diminuer la responsabilité de l'accusé.

En règle générale, l'accusation, après avoir réuni les preuves matérielles et morales du crime, s'efforce toujours de soulever un sentiment d'horreur contre l'accusé. Voilà pourquoi le ministère public fouille sans pitié dans ses antécédents et, après avoir fait connaître son casier judiciaire, remonte jusqu'aux premières années de son enfance, pour y chercher les premières traces du vice précoce.

Une telle méthode est la réfutation de la théorie du libre arbitre : car chaque fait grave de la vie passée de l'accusé pèse sur sa volonté présente et diminue sa part de liberté.

Kant avait déjà remarqué ce fait bien étrange, et il en avait tiré un argument en faveur de sa doctrine du libre arbitre; Kant professait que le libre arbitre ne doit pas être cherché dans les phénomènes, mais dans les noumènes, et que chacun fait acte de liberté une seule fois, avant de naître, en choisissant d'un seul coup, en quelque sorte, son caractère moral. Evidemment une telle doctrine expliquerait la responsabilité des premiers actes de l'enfance.

A l'inverse, dans tout procès de cour d'assises, la défense, après avoir réfuté l'accusation ou quand même elle n'aurait pas pu la réfuter, s'efforce d'inspirer de la sympathie pour l'accusé. L'avocat remonte, lui aussi, dans la vie passée de son client, mais pour y chercher la trace de ses bons instincts. Souvenons-nous par exemple de l'affaire Tropmann; avec quelle habileté merveilleuse Me Lachaud, dès les premiers mots de sa plaidoirie, a-t-il essayé d'opérer un virement dans le public, qui à ce moment ne sentait que de l'horreur pour l'assassin de Pantin! Après avoir retracé en quelques mots la

vie de Tropmann, l'avocat ajoute : « Voilà cet être solitaire dont un coin du cœur était resté pur, son amour pour sa mère; pour lui, c'est une idole. Quel qu'il soit, il y a dans le cœur de cette créature de Dieu un sentiment humain; il aime sa mère, à laquelle il voudrait donner du pain. Quand, avant de fuir, il prenait 100 francs et les déposait sur les genoux de sa mère, il lui disait : Tiens, voilà de quoi vivre! » Me Lachaud prononce ces paroles en se tournant vers l'accusé. L'auditoire entier, suspendu à ses lèvres, se lève comme poussé par un mouvement magnétique. (Quelle mise en scène!) Tropmann, qui n'a pas bronché encore, Tropmann, au nom de sa mère, se trouble, et de grosses larmes coulent de ses yeux. Il met sa tête entre ses mains, se baisse, se baisse jusqu'à disparaître derrière la balustrade. Me Lachaud reprend alors : « Ah! si vous voulez des larmes dans cette horrible odyssée, regardez-le, il pleure! Il a encore quelque chose d'humain! »

Nous le répétons, une semblable méthode d'argumentation est incompatible avec l'idée philosophique du libre arbitre. A rigoureusement parler, un assassin est d'autant plus coupable qu'il avait reçu de la nature de meilleurs instincts. Mais l'idée philosophique du libre arbitre n'a rien de commun avec le sentiment vulgaire de la responsabilité. Il s'agit avant tout pour le défenseur d'inspirer la compassion et la pitié.

Il est heureux que la loi ait amorti l'effet de ces fluctuations de sentiments en fixant un tarif de la pénalité, qui représente en quelque sorte les sentiments d'un spectateur bien informé et désintéressé, ne penchant pas plus vers un excès de répulsion que vers un excès de pitié. C'est bien là la formule d'Adam Smith.

Malheureusement les jurés arrivent à tourner la loi : bien qu'ils n'aient à se prononcer que sur la matérialité du fait, ils influent sur l'application de la peine en déclarant non coupable un accusé dont le délit est matériellement prouvé, toutes les fois que l'accusé a soulevé un vif sentiment de sympathie.

Je crois aussi que c'est le jeu de ces deux sentiments contraires de répulsion et de pitié qui explique les opinions si différentes qu'on professe sur la peine de mort. En général, celui qui est partisan de la peine de mort étaye son opinion sur des raisonnements; et l'adversaire de la peine de mort s'efforce, lui aussi, de raisonner; mais nous croyons que ces raisonnements ne sont que des motifs surajoutés, mis en avant pour expliquer une façon particulière de sentir. Ainsi qu'on peut le poser en règle générale, les convictions ardentes, absolues, n'ont point une origine intellectuelle; elles ne sont pas fondées sur des raisonnements; ce sont des émotions, des passions qui en

sont le point de départ. Le partisan convaincu de la peine de mort est celui chez qui la pitié est étouffée par la répulsion; l'adversaire convaincu de la peine de mort est celui chez lequel c'est la pitié qui domine tout. Ce sont là des divergences de vue qui tiennent à des différences profondes de la sensibilité, et il est tout à fait ridicule de penser qu'on arrivera à quelque résultat en raisonnant.

J'ai remarqué seulement que lorqu'une personne n'a pas son siège fait sur la question de la peine de mort, il existe un artifice pour lui donner telle ou telle opinion : c'est de lui faire le récit détaillé du crime, ou le récit détaillé de l'exécution du condamné. Ces deux récits produisent un effet inverse. Le lecteur peut en faire l'expérience sur lui-même; qu'il lise le passage suivant, emprunté encore à l'affaire Tropmann; que pendant cette lecture il s'abandonne à ses impressions, qu'il les accueille dans leur banalité et leur confusion, sans se préoccuper de porter un jugement moral.

C'est Tropmann qui raconte comment après avoir tué Kinck père, et son fils Gustave, il écrit à Mme Kinck de venir à Paris avec ses autres enfants pour rejoindre son mari : en réalité, il la faisait venir pour la tuer.

« La dame Kinck arriva en effet à Paris avec ses enfants le 19 septembre, dans la soirée, vers dix heures. J'allai la rejoindre à la gare et je lui dis que j'allais la conduire à son mari.

« Nous prîmes une voiture jusqu'aux Quatre-Chemins. Je l'engageai à descendre et à laisser les enfants dans la voiture, en lui disant que peut-être son mari voudrait revenir à Paris et que nous reprendrions les enfants; mais les deux plus petits voulurent suivre leur mère, et nous nous engageâmes ensemble dans le sentier qui traverse les champs.

« La dame Kinck marchait devant, portant sa petite fille et ayant auprès d'elle le petit garçon.

« Arrivés à une certaine distance, je la frappai par derrière avec un couteau de table dont je m'étais armé; elle ne poussa pas de cri.

« Je ne me rappelle pas si elle tomba sur le coup. Je me souviens seulement que je la frappai plusieurs fois, sans que je puisse autrement préciser. Je frappai aussi les enfants, d'abord la petite fille, puis le petit garçon, qui ne poussèrent pas un seul cri.

« J'allai de suite chercher les trois autres enfants Kinck. Avant d'arriver au point où gisaient les cadavres, je fis arrêter les enfants et les amenai l'un après l'autre.

« Je fis mettre au premier un foulard autour du cou sous un prétexte quelconque, et c'est avec ce foulard que je l'étranglai quand nous nous arrêtâmes auprès du corps de la mère.

« L'enfant ne poussa pas un cri.

« J'allai chercher le second, puis le troisième et les étranglai l'un après l'autre de la même manière que le premier. Ils tombèrent sans pousser de cri. C'est seulement après la mort de ces trois enfants que je les ai frappés à coups de pioche afin de les défigurer.

« Je ne me rappelle pas avoir frappé de même la mère et les quatre petits enfants.

« Je ne fouillai pas leurs poches et creusai aussitôt avec une seconde pelle et une seconde pioche que j'avais achetées et cachées d'avance dans le champ une fosse où je plaçai les six cadavres. Il pouvait être deux heures du matin quand j'eus fini. »

Il n'est personne, je crois, qui, en s'abandonnant à ses impressions naturelles, ne considère comme légitime la peine capitale appliquée à un aussi grand criminel. On comprend même le sentiment des braves gens qui réclament la torture. Que de fois n'a-t-on pas répété à l'époque que si la peine de mort n'existait pas, il aurait fallu l'inventer pour Tropmann!

Mais écartons ces images, oublions ces histoires de crime, et donnons à l'orage d'émotions qui vient d'éclater en nous le temps de se calmer. Le coupable, un coupable quelconque, a été condamné, et nous avons devant les yeux l'histoire de son supplice : j'emprunte le récit suivant à un de nos meilleurs chroniqueurs contemporains :

« Cinq heures cinq... c'est l'heure...

« On entend des chuchotements derrière la porte de la prison, des « chut » qui commandent le silence, et de très loin, une venue de g ns qui vont vite.

« Presque en même temps, les deux battants de la porte s'écartent, les gendarmes mettent sabre au clair.

« La première personne qui sort est un officier de paix en uniforme, puis un gardien de la prison, puis lui.

« Je ne vois, je n'ai vu jusqu'au bout que sa tête. Elle est très haute au-dessus de toutes les autres, en cire. A la sortie, il l'a levée pour voir où c'était. Il va vite, sans qu'on l'aide; maintenant il est passé, je l'aperçois de dos; au haut de la tête, une calvitie naissante. Il arrive au pied de la guillotine. Il se trouve à gauche. Je le revois de profil. Il dit quelque chose à quelqu'un, invisible de ma place, un prêtre sans doute. Il se tourne d'un seul mouvement d'épaule, le voilà devant la guillotine. Il a l'air de s'avancer, de mettre lui-même sa tête dans la lunette. Comme c'est long! Voilà quinze secondes qu'il est en place, et le couteau n'a pas bougé [1]! »

1. Hugues le Roux, *l'Enfer parisien*, p. 377.

Il est bien peu de personnes qui ne soient profondément remuées par ce récit. Ceux qui assistent à l'exécution en rapportent souvent une grande répulsion pour la peine de mort. La pitié pour le condamné devient la note dominante. Nous ne parlons pas pour le moment de la joie féroce que donne parfois la vue de la mort à une populace immorale. C'est là un tout autre ordre de sentiments.

L'auteur auquel nous avons emprunté le récit précédent eut l'occasion de voir une heure après le corps du condamné sur la table de dissection à l'Ecole pratique.

« En face de cette beauté et de cette vigueur de jeunesse, dit-il, l'idée païenne se lève, quoi qu'on en ait, de la monstruosité d'un supplice qui détruit une telle splendeur de vie, gâche un si magnifique animal humain... Malgré moi, j'ai songé à tous ces souffreteux, à tous ces déjetés que j'ai vus sur les tables des dispensaires, prolongés par des prodiges de soins pour des vies laides, pour des maux incurables, puis mes regards sont tombés sur l'être superbe qui gisait là... Quand les portes se sont ouvertes, et que j'ai vu l'homme paraître, quand j'ai compris qu'il allait réellement mourir, ce que j'ai senti planer au-dessus de l'échafaud, c'est l'inévitable, l'antique nécessité, la destinée broyeuse d'hommes, ce n'est pas la justice. »

Nous trouvons qu'il y a grand intérêt à montrer que ce sentiment de pitié pour l'assassin provient tout simplement de l'impression intense produite par le spectacle de son exécution ; et que si l'auteur avait pu assister également à la scène de l'assassinat, caché derrière une porte, s'il avait vu Pranzini étranglant cette petite fille qui, effrayée, se levait de son lit pour courir au secours de sa tante, il aurait éprouvé pour l'assassin beaucoup moins de bienveillance.

Le crime inspire le sentiment de répulsion pour le coupable; l'exécution inspire la pitié. Si l'on ne subit qu'une seule de ces deux causes d'excitation, on n'éprouve qu'un seul des deux sentiments, la pitié dans le cas présent. Cela est fatal et en quelque sorte mécanique.

Il est évident que toutes les circonstances qui éloignent le souvenir du crime augmentent la pitié qu'inspire le condamné à mort. Victor Hugo, dans son admirable histoire des derniers jours d'un condamné, a eu l'habileté de remplacer par de petits points le récit du crime, afin de ne pas affaiblir le sentiment de pitié soulevé par les angoisses du condamné qui attend le supplice. Alors on ne voit plus que l'homme qui souffre, mais c'est tricher. De même et par contrecoup, si la personnalité du bourreau inspire tant d'horreur, c'est parce qu'il ne s'associe jamais au souvenir du crime expié, mais à l'idée de décapitation. Le ministère public, pour les mêmes raisons,

a souvent soulevé le même sentiment pénible chez beaucoup de personnes; on le considère alors exclusivement comme le magistrat qui « demande les têtes ».

Tous ces faits démontrent la nature purement émotionnelle de la responsabilité morale. Nous trouvons un nouvel argument en faveur de notre thèse, dans l'influence décisive que le temps exerce sur le sentiment de la responsabilité. La loi a reconnu cette influence, puisqu'elle a organisé une prescription en matière criminelle, comme en matière civile. Théoriquement, on ne prescrit pas contre le droit, ni contre la morale. Un acte blâmable reste blâmable, soit qu'il ait été accompli il y a cent ans ou à l'heure actuelle. Mais le sentiment répulsif soulevé par le coupable est bien différent dans les deux cas; le temps écoulé l'amoindrit et n'en laisse parfois rien subsister. Pourquoi? pour deux motifs principaux, à ce qu'il semble.

D'abord un fait éloigné dans le temps est comme un fait éloigné dans l'espace; il soulève des sentiments moins vifs qu'un fait actuel, qui se passe de nos jours, sous nos yeux. Nous sommes plus émus en trouvant sur le seuil de notre porte un pauvre chien blessé qu'en lisant dans notre journal qu'un navire péruvien s'est perdu avec tout son équipage au fond de l'océan Pacifique. L'éloignement dans le temps produit le même effet; qui donc, par exemple, s'est jamais attendri sur le sort des malheureux Perses qui ont succombé à la bataille de Salamine?

Les premiers Romains avaient fait une application curieuse de ce phénomène psychologique dans leur droit criminel. Ils infligeaient des peines très différentes au criminel pris sur le fait et presque aussitôt, et au criminel découvert après un temps considérable. D'après la loi des douze Tables, l'auteur du vol manifeste, pris dans la maison où il venait de voler, ou pendant qu'il courait se mettre en sûreté en emportant son butin, était puni de mort s'il était esclave, et, s'il était libre, il devenait l'esclave du volé. L'auteur du vol non manifeste, découvert autrement que dans les circonstances ci-dessus, était puni seulement par l'obligation de restituer le double de ce qu'il avait pris. L'ancien législateur estimait sans doute que le propriétaire volé, abandonné à lui-même, sévirait très sévèrement dans le premier moment et se contenterait d'une satisfaction moindre lorsque le voleur serait découvert après un certain intervalle de temps : et c'est sur ces considérations qu'étaient calculées les peines infligées par la loi. On retrouve le même principe dans le code anglo-saxon et dans les lois germaniques [1].

1. Summer Maine, *l'Ancien droit*, trad. fr., p. 358.

Le temps écoulé diminue la responsabilité du coupable pour un autre motif que l'apaisement du besoin de vengeance. Il transforme le coupable, il modifie, il altère sa personnalité morale, comme il modifie la forme extérieure de son corps.

Le coupable lui-même sent sa responsabilité décroître toutes les fois qu'il peut dire : « J'ai bien changé depuis ma faute; je ne suis pas le même homme que j'étais alors; j'étais jeune, j'étais un enfant. » Alors le coupable et l'homme actuel sont deux hommes; on peut éprouver de l'antipathie pour l'un et n'en pas éprouver pour l'autre, qui est distinct du premier; et l'on comprend que plus la scission entre les deux individus sera complète, plus la responsabilité du second sera amoindrie.

Même effet est produit par le remords. Un remords sincère et profond prouve que le caractère du coupable a changé. S'il reste l'auteur physique et matériel du délit, il n'en est plus en quelque sorte l'auteur moral, puisque replacé, par hypothèse, dans les mêmes conditions, il agirait autrement. Ici encore, il s'opère une scission entre le moi ancien, coupable, et le moi nouveau, régénéré. Mais la scission n'est jamais complète.

Il serait à désirer qu'on introduisît dans notre loi pénale une disposition de la législation allemande, d'après laquelle la peine du coupable est diminuée, lorsqu'il s'est efforcé spontanément de réparer l'effet de son crime.

II

Nous allons maintenant comprendre pourquoi on a fait de la liberté le fondement de la responsabilité. Il ne s'agit point ici de la liberté métaphysique. Quand on dit : « Pour être responsable, il faut être libre », le mot libre est pris dans son sens vulgaire de liberté physique d'action et d'exécution. Est libre celui dont les membres ne subissent pas une contrainte physique et tout extérieure. Est libre celui dont l'acte, mûrement pesé et réfléchi, est en accord parfait avec la personnalité morale dont il émane; l'acte libre est celui qui contient comme en miniature le caractère de l'agent. Tel est l'acte qui entraîne la responsabilité de l'agent : c'est celui qu'on peut attribuer à sa personnalité morale. Pourquoi? Pour une raison toute de sentiment : parce que l'acte libre se confondant avec son auteur, les sentiments de sympathie ou d'antipathie inspirés par l'acte pourront être reportés sur l'agent. Au contraire, quand l'agent a été violenté, menacé, quand il a agi sous l'influence d'une menace de mort ou d'une contrainte physique, il existe entre son action et

lui un contraste violent; c'est par exemple un homme bienveillant qu'on a forcé à commettre un acte de férocité. Alors les sentiments de réprobation inspirés par l'acte ne peuvent pas être reportés à l'agent, dont le caractère inspire au contraire de la sympathie. Il n'en est point responsable : le châtiment qui le frapperait soulèverait de la pitié. Voilà le fait dans toute sa brutalité, sans que nous songions à établir des distinctions et à fixer des nuances. Ce qu'il faut comprendre avant tout, avant d'entrer dans le détail particulier à chaque espèce, c'est que la formule qui fait de la liberté une condition de la responsabilité exprime simplement des rapports entre des états émotionnels.

On a dit encore que la responsabilité a pour condition essentielle la possibilité des contraires pour la volonté. Je ne suis responsable d'un acte, prétend-on, que si, en l'accomplissant, j'avais le pouvoir d'agir autrement. Cette condition nouvelle qu'on impose à la responsabilité nous paraît simplement avoir pour but de fournir la preuve que la volonté de l'agent n'a pas été influencée par une force étrangère, extérieure à lui, à ses sentiments et à ses désirs [1]. Dès lors la condition se trouve réalisée toutes les fois qu'on agit conformément à son caractère et que l'on fait ce qu'on veut bien faire. Il est donc inutile de subordonner la responsabilité à une faculté imaginaire, et d'ailleurs absurde, de produire des effets contraires, toutes les conditions restant les mêmes.

Il en résulte que le sentiment de la responsabilité n'est nullement incompatible avec la doctrine de la nécessité. Au moins faut-il faire une distinction entre deux espèces de doctrines nécessitaires. La première, qui se confond avec le fatalisme ancien, soutient que nos actions ne dépendent pas de nos désirs, mais d'une puissance extérieure à nous, qui est plus forte que nous et qui nous force à agir non pas comme nous le voulons, mais comme nous sommes prédestinés à agir. Évidemment ce fatalisme supprime la responsabilité de l'homme, qui devient un instrument aux mains de la destinée. Mais il existe une autre forme de la nécessité, celle que Stuart Mill a défendue, et qui est la vraie doctrine déterministe. Cette doctrine soutient que nos actions sont conformes à notre caractère, et que celui qui connaîtrait à fond notre caractère pourrait certainement prédire comment nous agirons dans un cas donné.

Cette seconde forme de la doctrine nécessitaire est, sinon la seule

1. En effet, la meilleure preuve que je puisse donner que j'agis conformément à mes désirs, et que je ne subis pas l'action d'une force étrangère, c'est que je puis agir tout autrement, si je veux; cela prouve évidemment que la cause de mon acte est dans mes désirs et ma volonté, et non ailleurs.

vraie, du moins la seule soutenable; et nous croyons qu'elle est parfaitement compatible avec la responsabilité. C'est l'idée que Stuart Mill a développée dans le passage suivant, mais sans arriver à donner à sa pensée toute la précision désirable : « On dit que celui qui admet la théorie de la nécessité doit sentir de l'injustice aux punitions qu'on lui inflige pour ses mauvaises actions; cela me paraît une chimère. Ce serait vrai, s'il ne pouvait réellement pas s'empêcher d'agir comme il l'a fait, c'est-à-dire s'il était soumis à une contrainte physique... Mais si le criminel était dans un état où la crainte du châtiment pouvait agir sur lui, il n'y a pas d'objection métaphysique qui puisse, à mon avis, lui faire trouver son châtiment injuste. En effet... le mot faute, bien loin de lui être inapplicable, est le nom spécifique du défaut ou de l'infirmité qu'il a manifestée, un amour insuffisant du bien et une aversion insuffisante pour le mal. La faiblesse ou la faute de ces sentiments est dans l'esprit de chacun le critérium de la faute ou du mérite. Si le désir du bien et l'aversion pour le mal ont cédé à une faible tentation, nous jugeons qu'ils sont faibles, et notre blâme est fort. Enfin si les désirs et les aversions qui constituent la moralité ont prévalu, mais avec une force moins intense, nous jugeons que l'action a été bonne, mais qu'il y a en elle peu de mérite [1] ».

Il nous semble que Stuart Mill reconnaît ici que la responsabilité de l'agent repose sur les sentiments de sympathie ou de répulsion que nous inspire son caractère, tel que nous le révèle l'acte qu'il a commis. Et en effet, cette idée est très juste. Supposons un assassin qui prétend se décharger de toute responsabilité sous prétexte que son acte a été déterminé. Que pourra-t-il dire? qu'il a obéi à la force de son amour pour l'argent, pour le jeu, etc., à son besoin de jouer n'importe comment, aux dépens des autres, et que ce sont ces sentiments et ces besoins qui ont déterminé son acte avec la même fatalité que l'attraction détermine la chute de la pierre. Soit, mais qu'importe? Ces sentiments antisociaux ne sont pas distincts de son moi, de sa personnalité; son amour de l'argent, c'est une partie de lui-même; sa férocité, c'est lui; son cynisme, c'est lui. Bien que son acte soit déterminé, il n'inspire pas moins de répulsion, puisqu'il est dans la logique de son caractère.

Voilà, croyons-nous, la solution exacte, pratique et humaine de ce grand problème de la responsabilité. Si les adversaires de la doctrine nécessitaire ont soutenu que l'acte nécessité, alors même qu'il est conforme au caractère de l'agent, ne doit lui faire encourir

1. *Philosophie de Hamilton*, p. 569.

aucune responsabilité, c'est en employant une fiction, en représentant l'esprit humain divisé en deux portions : les sentiments et les passions d'une part, et la volonté d'autre part. « Ce qui vient de mon caractère et de ma nature déterminée, dit nettement M. Fouillée, paraît venir d'une nécessité que je subis. » Or, du moment que l'individu subit une nécessité, on conclut que ce n'est pas son moi qui agit; donc, pas de responsabilité. Il faut répondre simplement que cette dissection entre le moi et les sentiments divers est artificielle; la volonté n'existe pas comme une puissance à part; et lorsqu'on agit en conformité avec son caractère, on n'a pas le sentiment de subir une nécessité; au reste, cette dissection n'a jamais été acceptée en pratique. Mais ce qu'il y a de très curieux, c'est que les partisans du libre arbitre s'engagent dans une véritable impasse; ils ne veulent attacher une vertu morale qu'à l'acte déterminé par le moi; mais, d'autre part, il est évident, comme le remarque encore M. Fouillée, que « *ce qui ne vient pas de mon caractère paraît un accident et un hasard sans moralité*[1] ».

M. Tarde nous paraît être arrivé à la même conclusion que nous, quand il dit que la responsabilité pénale est fondée non sur la liberté, mais sur l'identité morale de l'agent et de son acte. Je crois en outre que la véritable raison qui fait que l'identité est le fondement de la responsabilité pénale doit être cherchée dans l'étude des sentiments sociaux inspirés par le délit.

Au reste, M. Tarde a très bien montré par quelles variations et transformations sociales a passé cette notion de l'identité. A une époque primitive, persistant encore çà et là sur certains points arriérés du globe, l'unité n'était pas l'individu, mais une agglomération d'individus, la famille ou la tribu ; quand un membre de l'agglomération commettait un crime, la responsabilité pesait sur la famille entière. Si monstrueuse que paraisse cette idée, elle a été admise par la nation hébraïque, et le dogme du péché originel prouve que toute une famille et tous ses descendants, *in infinitum*, pouvaient être considérés comme responsables du crime d'un seul. Aujourd'hui la même idée explique les vengeances de familles entre Corses, et les représailles poursuivies entre deux nations pour une violation du droit des gens commise par un individu unique[2].

1. *Op. cit.*, p. 397.

2. *Criminalité comparée*, p. 144 et 49. M. Garofalo a également défendu les mêmes idées. Pourquoi, dit-il, ne pourrait-on pas reconnaître un mérite ou un démérite à l'acte déterminé, lorsque la force déterminante n'est autre que le moi? (*Criminologie*, p. 312.)

A l'inverse, par un raffinement de la sensibilité, on arrive dans certains cas à briser, à dissocier l'unité de l'individu, lorsqu'on établit une pénalité différente pour l'acte involontaire, comme l'homicide par imprudence, et pour l'acte volontaire, comme le meurtre, c'est-à-dire l'homicide voulu, et l'assassinat, c'est-à-dire l'homicide prémédité. Il a paru utile de faire une distinction entre ces diverses formes de l'activité destructrice, car elles se distinguent les unes des autres par l'absence ou la présence de l'intention méchante, de l'intention de nuire.

On objectera très probablement aux précédentes déductions que la responsabilité morale perdrait toute fixité, si elle reposait simplement sur les sentiments sympathiques ou antipathiques excités par l'agent et par son acte. La morale sentimentale est sans contredit la pire des morales, car elle va d'un excès à l'autre, tantôt faible, tantôt féroce, et se laisse prendre aux caractères dramatiques des choses beaucoup plus qu'à leur valeur réelle. Nous sommes pleinement de cet avis; seulement nous ne cherchons pas à établir ce qui doit être, mais à décrire ce qui est. C'est pour nous une question de fait que la responsabilité morale d'une personne se mesure chaque jour par les sentiments qu'elle inspire. La précaution prise par le législateur de tarifer d'avance la peine de chaque délit, et de confier l'application de la peine à des spectateurs bien informés et désintéressés, comme le voulait Adam Smith, a eu principalement pour but d'enserrer dans des limites étroites ces fluctuations capricieuses du sentiment et de leur donner une fixité aussi grande que possible.

Quoi qu'il en soit, il nous paraît évident que la notion de la responsabilité morale doit cesser d'être la base de notre législation pénale. La répression des crimes et des délits n'a point pour but de répondre à tels ou tels états émotionnels; il suffit qu'elle ne les blesse pas; lorsque la justice frappe un coupable ou en épargne un autre, elle ne doit pas chercher à satisfaire le sentiment d'horreur inspiré par le premier, ou le sentiment de pitié inspiré par le second. Le but qu'elle poursuit est tout différent; elle cherche simplement à assurer avec une efficacité croissante la défense de la société et l'élimination des nuisibles. C'est ce que l'école positive italienne a parfaitement compris.

ALFRED BINET.

QUESTIONS SOCIALES

II. LE LUXE

Dans la conversation sur le luxe qui s'est poursuivie à l'Académie des sciences morales et politiques durant trois séances de l'été dernier, on a insisté de divers côtés sur l'intérêt qu'il y aurait à savoir de quoi l'on parlait. Plusieurs définitions ont été proposées, et finalement M. Courcelle-Seneuil a déclaré que le luxe ne pouvait pas être défini. Il ne peut pas l'être en effet si l'on ne s'est pas mis d'accord préalablement sur le point de vue auquel on veut l'envisager, si l'on ne sait pas de quel genre il forme une espèce, à quel ensemble de phénomènes on le rapporte. Donner au mot luxe un sens qui lui convienne également en économie, en morale et en politique est un problème analogue à chercher une définition générale du mot *fonction* applicable dans les mathématiques, dans l'administration et dans la médecine. Seulement, ici, les distances entre les diverses acceptions du mot sont si grandes que nulle confusion n'est possible, tandis que le luxe étant toujours une dépense, on peut s'en tenir au sens de la conversation et considérer cette idée vague, soit comme une catégorie de la morale, soit comme une catégorie de l'économie politique. Si les deux points de vue sont envisagés simultanément, dans l'espoir d'arriver à une conclusion pratique d'approbation ou de censure, on restera dans l'arbitraire le plus complet. Si l'on distingue, on pourra condamner le luxe en morale et le recommander en économie, ou l'inverse; mais lorsqu'il s'agira de spécifier, on ne saura tirer aucun parti des conclusions obtenues, parce qu'on ne s'entendra point sur la question de savoir si telle consommation particulière est de luxe ou ne l'est pas. En Économie, où l'on cherche à connaître l'effet des actes volontaires sur la richesse sociale, où l'accroissement de cette richesse est l'objectif; lorsque l'économiste se

risquerait à formuler des préceptes et à donner des conseils sans vouloir sortir de sa propre sphère, il lui serait peut-être permis de définir la dépense de luxe sans égard à la position des personnes. En morale, où l'individu doit entrer en compte et où l'ensemble de son développement forme un objet essentiel à considérer, l'échelle des satisfactions à rechercher étant relative à ce développement total, il est clair, au contraire, que ce qui serait luxe pour l'un ne le sera pas toujours pour l'autre, et que l'effet d'une dépense sur la richesse collective ne saurait servir de critère, quoique son influence sur le bien total de la société puisse très bien le devenir.

Demander, sans explication préalable : le luxe est-il un bien ou un mal? c'est donc poser une question qui n'en est pas une, parce que la même définition ne convenant pas à l'économie politique et à la morale, on ne parle pas de la même chose lorsqu'on croit examiner le luxe sous deux aspects. Dans ce sens, il est vrai de dire que le luxe ne peut pas être défini. Nous séparerons donc expressément les domaines, pour voir s'il n'est pas possible d'atteindre à des notions précises dans chacun d'eux pris à part.

I

Laissant de côté la politique proprement dite, qui réclamerait peut-être une troisième définition relative à des questions d'opportunité trop variables pour qu'on puisse espérer de leur étude un grand avantage scientifique, nous commencerons par l'économie. Ici la question de principe nous paraît fort simple. L'économie, ayant pour objet la richesse des nations, examine toutes choses au point de vue de l'accroissement, de la conservation ou de la diminution de cette richesse. A la prendre comme un art, son but serait d'augmenter la somme des biens et des capacités. Elle distingue les consommations en improductives et reproductives. De ce point de vue éminemment abstrait, cela va sans dire, nous tiendrons le mot luxe pour synonyme de consommation volontaire improductive; nous attribuerons ce caractère à toute dépense qui ne servirait ni directement ni indirectement à la conservation et à l'augmentation de la richesse sociale, et de ce chef nous la condamnerons, quitte à l'approuver peut-être en définitive, lorsque nous l'aurons considérée sous d'autres rapports. La difficulté serait d'accommoder cette définition du luxe à nos habitudes d'esprit, et de bien distinguer les consommations indirectement productives de celles qui ne le sont absolument pas.

C'est sur ce terrain que M. Paul Leroy-Beaulieu voulait placer la

discussion dans la note qu'il a lue à l'Institut le 6 août passé. Il définit le luxe « cette partie du superflu (voulant parler sans doute de la consommation superflue) qui dépasse ce que la généralité des habitants d'un pays considère comme essentiel, non seulement aux besoins de l'existence, mais même à l'agrément et à la décence de la vie ». Cette définition aurait encore besoin d'un commentaire, car si l'on entend par *généralité* la grande majorité numérique, on tiendrait pour luxueux dans certaines positions un genre de vie qui serait considéré comme misérable par la classe qui les occupe. La suite montre que l'auteur entend parler de dépenses supérieures à ce que les convenances sociales exigent de chacun de nous. C'est le luxe ainsi défini que l'éminent académicien considère comme économiquement avantageux. Sans lui, pense-t-il, la société s'endormirait dans la routine et finirait par rétrograder ; de sorte qu'avec le temps « la suppression du luxe amènerait une diminution des objets de consommation vulgaire. » C'est le luxe, à ses yeux, qui fait le prix de la richesse, et c'est la soif de la richesse qui stimule le génie de l'inventeur et soutient l'ardeur du chef d'industrie.

Ainsi l'effet immédiat du luxe serait sans doute une diminution de biens, puisque ceux qu'il emploie sont duement détruits et ne reparaissent pas sous la forme des produits nouveaux ou de facultés acquises, comme il arrive aux consommations d'une utilité moins problématique ; mais indirectement, en stimulant les efforts de quelques-uns, en réveillant l'esprit de tous, le luxe finirait par rendre ce qu'il coûte et au delà. L'auteur de la note fait observer avec raison que l'économie résultant de la suppression du luxe ne serait pas complète, que les grands vignobles, par exemple, rapporteraient beaucoup moins si l'on y plantait des cépages communs, et qu'un habile sculpteur devenu charpentier ne gagnerait plus les mêmes journées. — Sur quoi l'on pourrait dire qu'en se retranchant le milliard du luxe dont il parle, il resterait toujours quelques centaines de millions applicables à la production du nécessaire, dont il n'y a point encore assez, puisque tant de gens en restent privés. On pourrait répondre encore, et l'on a répondu, que pour une invention dont la paternité reviendrait au luxe, on lui doit bien quelques centaines de banqueroutes, sans parler des indélicatesses, des duretés, des voleries que les statistiques n'enregistrent pas — que le luxe n'est ni l'unique avantage de la richesse, ni le mobile principal de sa poursuite, bref, que le profit du luxe est hypothétique, tandis que la perte directe est certaine. Au point de vue purement économique, il reste donc à comprendre sous le nom de luxe « toute dépense où l'équivalent des biens consommés ne se retrouverait pas sous la forme d'autres pro-

duits utiles ou de forces, de facultés et de connaissances applicables à la production ». N'admettant pas, jusqu'à plus ample information, les bénéfices indirects du luxe préconisés par M. Paul Leroy-Beaulieu, ou les croyant au moins compensés par les dommages indirects qu'il occasionne, nous y ferions rentrer même les dépenses que l'usage impose aux personnes de moyenne condition, lorsque celles-ci pourraient s'en dispenser sans inconvénient pour leurs affaires. Un pays qui travaille pour l'exportation trouve quelquefois un profit considérable dans la production des ouvrages d'art ou de fantaisie. Dans ce cas le gouvernement et les citoyens peuvent servir la richesse nationale par des dépenses qui sont du luxe pour eux, mais qui contribuent à élever le goût et à maintenir le personnel d'élite nécessaire au succès de ces industries. Indépendamment de leurs conséquences économiques indirectes, qu'il est impossible d'apercevoir toutes et de suivre jusqu'au bout, la production et l'acquisition d'objets d'art, ainsi que bien d'autres occupations et consommations improductives peuvent mériter l'approbation et ne rester pas moins choses de luxe aux yeux de l'économie abstraite, dont la richesse productive est l'unique objet.

Par cette réflexion nous sommes entré dans la sphère plus large de la philosophie sociale. L'art qui en dérive a pour objet le bien-être général. Ici la richesse n'est plus qu'un moyen et les problèmes de répartition arrivent au premier rang, parce que le bien-être et le malaise sont des phénomènes de conscience, dont le siège est l'individu. En passant d'une discipline à l'autre, le sens du mot luxe change : nous devons désigner ainsi maintenant les dépenses superflues qui ne contribuent ni directement ni indirectement au bien-être du grand nombre, et de notre nouveau point de vue nous les condamnerons lorsqu'elles pourraient nuire à ce grand nombre, ce qui sera le cas ordinaire, car on nuit à ceux qu'on appauvrit et toute consommation superflue entraîne un appauvrissement : en détruisant un objet utile, on fait renchérir les similaires et l'on oblige à s'en passer ceux qui n'y peuvent pas mettre notre prix; les gens qui consomment des capitaux font monter l'intérêt et privent quelques travailleurs du salaire à gagner dans telle entreprise qu'ils rendent impossible par cette hausse; pour un habile ouvrier qu'ils payent grassement, ils en condamnent dix au chômage; celui qui dîne à trente francs empêche quelqu'un, je ne sais où, de dîner à quinze sous. Cependant bien des dépenses qui seraient luxe pour l'économie pure passent à l'utile en philosophie sociale : ainsi les concerts gratuits, les beaux édifices publics, la décoration des jardins et des places, dont l'aire importe seule à l'hygiène, et par suite à la production. L'élégance même des

façades, la splendeur des toilettes et des équipages (je ne parle pas des livrées), cet éclat joyeux, auquel la prudente commisération de l'éminent économiste cité plus haut préfère le luxe discret des appartements, charme un instant l'œil du piéton trop fier pour l'envie. Economiquement, c'est bien du luxe, et moralement aussi, lorsque la satisfaction cherchée est égoïste; mais au point de vue social, la question d'opportunité mise à part, ce luxe n'est pas condamnable, puisqu'il donne du plaisir aux esprits bien faits. Sans oublier qu'avec des ouvriers plus capables, les articles courants seront meilleurs. Il n'est pas jusqu'aux grands vins qu'on ne puisse absoudre, comme la meilleure manière d'utiliser certains emplacements; on voudrait seulement qu'une demande un peu moins empressée en laissât les prix plus abordables et permît à plus de lèvres de s'y mouiller une fois.

II

Ainsi plus l'horizon s'élargit, plus la diversité des intérêts contemplés augmente, plus se rétrécit le champ du luxe, parce que la signification du terme se modifie. Voyons donc maintenant ce qui sera luxe pour le moraliste, tenu de considérer la vie sous tous les aspects. Le sens vulgaire du mot s'impose à lui, il ne peut pas s'en détacher; mais il faut qu'il le précise, et il ne pourra le préciser que si d'avance il a pris son parti d'attacher au mot un sens favorable ou défavorable. C'est ainsi que nous avons procédé jusqu'ici sans y trouver de difficulté sérieuse et sans rien préjuger arbitrairement sur le fond des choses. Au point de vue économique nous n'avons considéré comme luxe aucune dépense économiquement justifiable, comme au point de vue social aucune dépense avantageuse ou innocente relativement à l'intérêt social. Nous le pouvions, parce que le sens général du mot luxe est élastique, tandis que le point de vue économique et le point de vue social sont assez nettement définis; mais le point de vue moral ne l'est pas : autant de philosophies, autant de morales.

Toutefois, dans le sujet qui nous occupe, nous n'aurons pas besoin de remonter aux axiomes générateurs d'un système (axiomes ou postulats). La morale est l'art de la vie; étudier un sujet sous le point de vue moral, c'est le considérer dans son rapport avec le but de la vie; nous devons donc expliquer comment nous entendons ce but, mais quant à justifier notre conception en la déduisant de notre principe, nous en épargnerons la fatigue au lecteur, parce que, sur cette matière, nous n'avons pas besoin de sortir du lieu commun. A la prendre dans ses généralités, notre morale est la morale traditionnelle, que chacun connaît, et ce qu'il peut y avoir de personnel dans

notre manière de la justifier et de la comprendre importe peu dans la question. Disons-le donc avec tout le monde : le but de la vie, c'est la vie, c'est-à-dire la réalisation de toutes les puissances de notre être, la pleine manifestation, le développement intégral de l'humanité par le développement et l'achèvement des individus qui la composent, d'où résulteront comme conséquence l'établissement, la régularisation et la complétion de leurs rapports.

Chacun peut s'accommoder de ce cadre, mais chacun n'y placera pas le même dessin. Ainsi l'emploi du mot *vie* risque de soulever un nouveau problème : de quelle vie est-il question, de la vie présente, apparente, éphémère, ou de cette vie éternelle dont parlent encore quelques-uns? Il semble que tout dépende de cette alternative. Néanmoins nous en ferons abstraction, certain que la condition d'une bonne vie à venir ne saurait être que l'accomplissement normal de celle-ci, tel qu'il est marqué par l'ensemble de nos facultés et de nos dispositions naturelles. Le développement harmonieux de ces aptitudes et de ces tendances ne saurait être un déploiement uniforme, en lignes parallèles, comme si toutes avaient la même importance et que chacune fût un but pour soi. Il y faut une proportion, il y faut un centre, et la conception morale de la vie ne saurait trouver un tel centre que dans la vie morale elle-même, dans l'éducation de la volonté, nécessaire à la culture et à l'exercice de toutes les puissances de notre être. Tout y converge et tout en rayonne.

Maintenant en quoi consiste la bonne condition de la volonté? — A nous vouloir tels que nous sommes : organes libres d'un organisme de volontés, nous ne pouvons avoir raisonnablement d'autre but que la perfection de cet organisme, la consommation de son unité par la convergence des volontés particulières, par la fusion de ces volontés dans la réciprocité du même amour. Ce n'est pas l'altruisme, mot détestable, non parce qu'il est laid, et barbare en deux façons, — son *l* venant du latin et son *u* du français, — mais parce qu'il défigure l'idée d'une chose excellente : — d'abord en mettant l'activité volontaire à la remorque des instincts, qu'elle doit bien plutôt diriger en les dominant par la raison, puis en consacrant comme une nécessité permanente et normale un antagonisme de penchants causé par l'ignorance de soi-même et par l'illusion. Il ne s'agit en réalité ni de se préférer aux autres, ni de préférer les autres à soi, mais de satisfaire à la fois l'égoïsme et l'altruisme en bâtissant l'être vrai, en s'employant au bien du tout hors duquel nous ne saurions obtenir pour nous-mêmes aucun bien qui soit un bien. Et ce bien collectif ne pouvant être produit que par le concert des libertés individuelles, on ne saurait y travailler qu'en respectant, en honorant, en faisant vivre et

fonctionner ces libertés. Qu'on appelle donc cette manière de sentir et de se conduire intérêt bien entendu, justice ou charité, cela revient parfaitement au même; l'essentiel pour bien agir c'est de se comprendre, c'est de savoir non seulement ce qu'on veut, mais ce qu'on est. Nous dirons donc que *le but de la vie est la culture et la mise en œuvre de toutes nos aptitudes, dans l'intérêt de l'humanité.* On voit que nous ne nous écartons point de la morale pratique ordinaire, ce qui pourra nous dispenser aujourd'hui d'une déduction plus approfondie.

Le but de la vie étant ainsi déterminé, rien n'est plus facile que d'en tirer la définition du luxe en morale. Tout le monde effectivement entend par luxe une dépense qui ne semble pas indispensable pour celui qui la fait à celui qui lui attribue ce caractère. Dans l'absence d'un usage fixe et d'une convention bien arrêtée sur le sens d'un terme trop vague pour les besoins de la science aussi longtemps qu'il n'aura pas été frappé d'une nouvelle empreinte, nous avons annoncé l'intention d'en borner l'usage aux seules consommations que la raison ne saurait approuver. Et comme rien n'est indifférent dans notre conduite, attendu que les conséquences de nos actes se prolongent à l'infini ou du moins ne se neutralisent et ne s'éteignent que dans l'inconnu, comme nous perdons le caractère d'êtres raisonnables du moment où nous cessons de regarder au but qui nous est assigné par la raison, nous désignerons sous le nom de luxe *toute dépense qui ne contribue pas à la conservation et au développement de celui qui se l'accorde ou de ses semblables.*

Cette définition semble n'exclure d'autres jouissances que celles qui sont coupables en elles-mêmes, indépendamment de leur prix. Ce qu'exige l'idée morale dont elle procède, c'est que chaque chose soit mise à sa place et traitée suivant sa valeur, c'est-à-dire suivant son rapport avec le but de l'existence. Ainsi la morale n'ôterait à la vie que le poids brut et les difformités, elle ne l'émonderait que pour l'élever et pour l'embellir. Je dis l'embellir, car l'ordre esthétique, profondément distinct de l'ordre moral, n'a pas moins son fondement dans le moral et non l'inverse, comme il est si facile de l'imaginer lorsque, à l'instar de Socrate et de Platon, on identifie le rapport du général au particulier avec celui du supérieur à l'inférieur. Nul n'échappe aux erreurs de perspective, nul ne peut observer les distances, nul ne voit chaque chose à sa place, dans sa grandeur et dans son jour, s'il n'occupe le centre du champ à décrire, le sommet de tous les secteurs. Et ce centre, c'est la volonté droite, dont Kant rapprochait la beauté sereine de l'azur profond des cieux étoilés. Il faut occuper cette cime, non pour obtenir le concept abstrait d'un ordre possible,

mais l'intuition de l'ordre réel, aux rapports duquel obéit instinctivement l'inspiration la plus abandonnée et la plus fantasque, lorsqu'elle est vraie. Je ne l'ai pas toujours compris. Celui qui m'a donné cette clarté, que j'aurais dû posséder depuis longtemps, est un ancien camarade, un peintre de genre de mon pays, honoré d'une médaille d'or à l'Exposition universelle de 1855. Je vois toujours briller ses yeux lorsque, l'interrogeant sur l'attrait mystérieux exercé par quelques vieux maîtres, tels que Rembrandt, il me saisit la main en disant : « Mon cher, ces hommes-là étaient profondément bons. » Ce mot et ce regard me suffirent, c'était une révélation. L'antagonisme trop évident des deux intérêts dans la vie ordinaire n'empêche pas que le beau ne procède du bien, et que dans son développement ascensionnel il ne finisse par le rejoindre et par rendre manifeste ce que dès son éveil il fait pressentir.

Comprenant la valeur de la perfection en toutes choses et n'ignorant point le rapport qui unit la délicatesse des sensations au discernement et à l'agilité de la pensée, nous soutiendrons, sans tenir particulièrement aux fraises en Février, la culture des légumes savoureux et des fruits exquis; nous défendrons contre le phylloxera ou nous reconquerrons sur lui les coteaux de Forst et de Tokay, de l'Hermitage et de la Romanée; mais nous userons avec discrétion de ces trésors dangereux, auxquels il serait abject de s'assujettir et dégradant d'attacher de l'importance. Ce n'est pas le progrès qui les menace : une consommation plus disséminée, l'abaissement d'une rente foncière excessive, voilà tout ce qui résulterait, sur ce point très particulier, du respect général de la loi morale. Encore moins ce respect obligerait-il à proscrire la soie, les diamants, les couleurs brillantes, cette joie des yeux, cette matière de l'art.

Et l'art lui-même, l'intelligence, l'encouragement et la pratique de l'art ne sont-ils pas recommandés à l'opulence par la considération du but de la vie? N'est-ce pas l'art qui assouplit notre être, qui l'aiguise, qui l'ordonne et qui l'étend? N'est-ce pas l'art qui nous fait comprendre la Création en nous révélant notre fonction créatrice? N'est-ce pas l'art qui élève l'homme à l'humanité, demanderions-nous, si nous ignorions que ce qui fait l'homme, c'est le besoin de l'infini, de l'adorable où l'art prend sa source. Cet infini, cet adorable, l'art essaye de le figurer et fraye ainsi la voie à la pensée, impatiente de le saisir. La science donc, non pas la science des lois qui régissent les phénomènes, dont l'importance économique n'a pas besoin d'être rappelée, mais cette science impuissante autant qu'inutile qui cherche la raison des lois : c'est le plus exquis des superflus; c'est aussi le plus coûteux, puisqu'il fait dédaigner les occupations lucratives;

mais ce n'est pas encore un article de luxe au sens de notre définition; si c'est la plus noble des jouissances, c'est aussi le plus profond des besoins : nous ne pouvons nous comprendre nous-mêmes qu'en nous rattachant à notre principe, et sans nous comprendre nous-mêmes nous ne saurions établir l'ordre dans notre vie, ni conséquemment dans notre budget, en mesurant à chaque intérêt l'espace qui lui convient.

Eh bien! lorsqu'il s'agit d'établir cet ordre, ce rang des satisfactions que nous trouvons à la base de tous les faits économiques et dont la normalité fait l'objet principal de la morale, il ne nous est pas permis d'oublier que nous sommes essentiellement des membres d'un corps, que nous ne saurions trouver le bonheur loin de la prospérité générale, que nous ne pouvons faire notre salut, pour parler une fois la langue de la théologie, sans travailler au salut de tous. Le faste même et la vanité ne sont que des formes dégénérées du besoin de nous communiquer; toutes nos jouissances se multiplient en les partageant, et les plus vives sont, de leur nature, incompatibles avec l'isolement. Ce que la nature enseigne, ce que l'instinct suggère, la raison le prescrit; il n'est permis à personne d'ordonner sa vie sans égard au bien public. Cette considération nous ramène à la définition du luxe en économie, qui vient peser sur la définition morale et qui la détermine, sans arriver toutefois à se confondre avec elle. Tout ce que nous ferons pour enrichir, pour égayer, pour épanouir notre existence sera approuvé, conseillé par la morale, à la condition cependant de n'être pas fait aux dépens des autres. Or il reste évident, malgré l'assertion contraire, que les dépenses économiquement improductives appauvrissent la société. Il reste également certain que pour quelques-uns qui dépensent bien ou mal — très souvent mal — de gros revenus, un beaucoup plus grand nombre souffre du besoin; il est aisé de se convaincre que dans une société prospère, où le travail abonde, où par conséquent les salaires sont élevés, le sort de celui qui n'a que ses bras est moins mauvais que dans une société pauvre, qui paye mal. Enfin si nous divisons le capital présumable d'un pays quelconque, même de ceux où paraît régner la prodigalité la plus fabuleuse, par le chiffre de ses habitants, nous trouverons pour quotient la pauvreté. S'il en est ainsi, toute dépense superflue fait tort à d'autres, puisqu'elle arrête ou du moins ralentit l'accroissement du trésor où chacun puise, qui doit subvenir à des besoins croissants et qui n'est jamais trop plein. A d'autres égards cette dépense peut offrir quelquefois des avantages, même des avantages supérieurs à ses inconvénients, mais économiquement elle est fâcheuse, et l'honnête homme doit y penser. Les emplois du loisir et

de la richesse qui élèvent le goût, l'intelligence et la moralité du public ou de quelques-uns finiront sans doute le plus souvent par tourner au profit de la richesse matérielle; cependant il n'en est pas nécessairement ainsi, ou du moins si cet effet se produisait toujours, ce ne serait que par une série incalculable d'ondulations et de contre-coups : ainsi de la spéculation, de la poésie, des études et des affections qui portent à mépriser la richesse des hommes aussi capables que d'autres d'en produire et d'en amasser. Pareillement toute dépense retranchée, toute épargne faite, quel qu'en soit le mobile, est un bénéfice matériel que l'économe, fût-il sordide, confère à la société. Il n'enfouit plus ses écus, il veut qu'ils travaillent, et ils ne travaillent qu'au bout d'un bras.

Les produits sont fréquemment vendus, mais très rarement payés d'avance; le plus souvent même ils ne sont pas payés comptant au producteur. Les frais de production, notamment les salaires, ne peuvent donc pas être payés sur le produit même, ni calculés sur le prix du produit, qui est une grandeur inconnue. Entre le travail et la consommation il s'écoule un temps plus ou moins long, un an pour le blé par exemple; pour un bon vin, pour de bon cuir, pour un bon navire, ce sera peut-être dix ans. Il faut donc que le travailleur vive sur une avance; cette avance, c'est le capital, un produit du travail passé mis en réserve pour rendre possible le travail présent, et constamment renouvelé. Plus l'industrie se développe, plus elle absorbe de capital. Aussi bien le rôle du capital devient-il égal, supérieur peut-être à celui du travail humain, bien qu'il n'en soit qu'un auxiliaire et comme une forme abrégée; tandis que le travail est l'indispensable et le fondement. Quant à l'État, sans en reculer la frontière, l'augmentation du capital permet au pays de nourrir un plus grand nombre d'habitants, par une culture du sol plus intensive et par une exportation plus considérable d'objets manufacturés. Sous la forme de galeries, de canaux, de chemins, d'ateliers, de machines, dont le perfectionnement se mesure à son abondance, le capital prête au travail de l'individu une valeur supérieure, qui permet de le rémunérer d'une façon plus libérale, et si les réformes de l'outillage laissent momentanément quelques ouvriers sans emploi, l'équilibre ne tarde pas à se rétablir, grâce à l'augmentation du nombre des consommateurs et de la demande répondant à la réduction des prix acceptables, réduction dont les ouvriers profitent aussi. La fabrication se règle sur les besoins annoncés ou prévus du consommateur, c'est-à-dire sur ses moyens d'échange; et l'accroissement de la richesse publique, quelque inégale qu'en puisse être la répartition, permet toujours une

satisfaction des besoins plus complète, donne toujours naissance à des besoins nouveaux et favorise ainsi la hausse des salaires en stimulant la production. En faisant baisser l'intérêt, l'abondance du capital circulant rend profitables des entreprises dont le rendement brut présumable n'aurait pas supporté des charges plus lourdes : de cette manière encore la capitalisation des revenus élève le prix des bras disponibles. Ainsi l'épargne du capitaliste procure l'aisance à l'ouvrier sans capital ; mais si les capitaux sont des revenus économisés, le riche seul est en mesure de faire une épargne proportionnée aux besoins croissants de la société ; l'épargne du pauvre lui-même, dont nous ne méconnaissons point l'intérêt, a pour condition l'épargne du riche, puisqu'elle suppose un salaire excédant les besoins et que l'affluence des capitaux permet seule une élévation des salaires, ainsi qu'il vient d'être rappelé. Trop facilement résorbées, quelquefois achetées trop cher, les économies de l'ouvrier ont pour destination principale la sécurité de ses vieux jours; leur rôle économique est ambigu. Avec de la patience et de l'énergie, elles pourraient l'affranchir par un effort concerté; mais elles pourraient aussi peser sur son travail même, en permettant aux uns d'accepter un salaire inférieur qui ferait loi pour les autres. D'ailleurs, tandis qu'à grand'peine l'ouvrier sauvera la dîme de son revenu, le capitaliste opulent en consolidera neuf dixièmes, le simple riche la moitié, sans s'exposer à la moindre privation réelle. Telle est leur fonction sociale; un riche peut être artiste, mécène, amphitryon, inventeur, poète, philanthrope, homme d'État, il peut se rendre utile et agréable de mille façons; mais toutes exigent de lui autre chose encore que son coffre-fort. En tant que riche, il est fabricant de capitaux; c'est son office, et s'il y manque, il contracte envers la société une dette dont il peut s'acquitter quelquefois par d'autres services, mais qui, jusqu'à l'acquittement, reste exigible. La société paye ce service très cher en abandonnant au capitaliste le plus clair des profits du travail auquel il ne fournit qu'un instrument, mais elle ne le paye pas trop cher, comme le dit fort bien M. Ch. Gide, *puisque le service est indispensable* et qu'on n'a pas trouvé jusqu'ici le secret de l'obtenir à meilleur marché.

La question sociale est là tout entière et la question du luxe l'est aussi. La modiste et le confiseur nous diront que le riche manque à son devoir s'il n'est magnifique; l'économiste dira qu'il manque à son devoir s'il n'épargne pas énergiquement, et le philosophe se rangera le plus souvent au dernier avis en considérant l'importance morale du service économique, sans parler des autres raisons qui militent à ses yeux dans le même sens. Aussi ne comprenons-nous pas ce qu'entendait M. Paul Leroy-Baulieu lorsqu'il écrivait, dans sa note à

l'Institut, que « la question du luxe n'est qu'une face d'une question plus vaste, celle de l'inégalité des conditions ». Cela est vrai dans ce sens que, sans l'inégalité des conditions, le luxe serait à peu près impossible; mais il n'est pas moins vrai que le luxe tend à faire disparaître les seuls avantages réels de cette inégalité pour le progrès, celui d'une accumulation considérable de richesse, qui puisse affronter les aventures, qui permette les grands travaux et qui assure la société contre les nécessités suprêmes. M. Anatole Leroy-Beaulieu en est implicitement convenu dans la discussion que cette note a soulevée [1], en défendant la cause du luxe par des arguments diamétralement opposés aux arguments fraternels : « Sans le luxe, dit-il, le capital s'accumulerait indéfiniment dans les mêmes mains et le pouvoir de la richesse serait indéfiniment accru. » L'un veut que le luxe enrichisse la société, l'autre qu'il appauvrisse ceux qui s'y livrent, par conséquent la société. Le dernier effet semble plus prochain. Mais avec la modération dans les dépenses, les richesses ne s'accroîtront qu'en fécondant préalablement un travail utile. « Ce n'est pas tant, dit excellemment M. Villey, l'inégalité des fortunes que la nature des consommations individuelles qui influe sur la condition des classes pauvres [2]. » Si haut qu'elle monte, l'augmentation de la richesse n'est pas un mal, pourvu qu'elle ne fasse tort à personne; c'est au contraire le but à poursuivre. L'accroissement démesuré de pouvoir qu'on redoute nous paraît peu de chose au prix d'un abaissement indéfini de l'intérêt et d'une inévitable élévation des salaires où nous saluons l'émancipation du travailleur. Le luxe nivelle en ruinant; l'épargne, qui semble d'abord creuser plus profondément les différences, élève la société tout entière et finalement nivelle à son tour, soit en limitant les profits, soit en donnant le dernier mot à l'ouvrier sur le marché du travail par la concurrence croissante des entrepreneurs. Comme l'usine ne vaut rien sans l'ouvrier, il faudra bien qu'on la lui vende lorsqu'il sera capable de l'exploiter et que ses économies lui permettront de vivre six mois. En attendant cette révolution pacifique, la seule dont le succès soit possible, mais qui ne saurait s'opérer que graduellement et d'une manière assez lente, l'accumulation de la richesse tend à niveler les conditions dans ce sens que, par la hausse du salaire et par l'abaissement simultané de l'intérêt, un capital toujours plus considérable devient nécessaire pour assurer à l'oisif un revenu pareil au produit moyen du travail.

1. Elle avait surgi dans une séance précédente, à l'occasion d'un écrit sur la matière de M. Émile de Laveleye.
2. *La question des salaires et la question sociale.* Paris, 1887.

En somme, il s'entend de soi qu'on ne saurait apprécier un objet sans l'avoir défini, ni le définir sans marquer à quelle sphère on le rapporte. Quant au fond, nous croyons, tant pour les raisons indiquées que pour d'autres, qu'on entend sans nous, qu'un train modeste est préférable pour tout le monde, mais nous ne voulons pas qu'un objet perde tout prix pour l'unique raison qu'il est trop bon, trop rare et qu'il a trop de prix. Nous admettons, nous approuvons en leur lieu toutes les somptuosités qui élèvent, qui charment et qui fortifient; nous ne condamnons que le luxe bête et du haut de la tour Eiffel nous espérons bien découvrir l'autre.

Ch. Secrétan.

L'AMOUR INTELLECTUEL DE DIEU

D'APRÈS SPINOZA

Les commentateurs de Spinoza et les historiens de la philosophie s'accordent d'ordinaire à regarder la théorie de l'éternité de l'âme qui termine l'*Ethique*, comme une sorte de corollaire très important de la doctrine, mais sans attache profonde avec le reste de la Morale spinoziste. On y a vu, presque toujours, soit une théorie purement métaphysique se rattachant à la psychologie de Spinoza, soit une sorte de concession faite à la croyance commune en l'immortalité de l'âme, et, suivant l'expression de Leibniz, « un habit de parade pour le peuple [1] ». Ceux-là même qui ont noté avec le plus de soin la différence qui sépare la théorie de l'éternité de l'âme d'une doctrine d'immortalité personnelle, n'ont pas manqué de regarder cette dernière section de la V[e] partie de l'*Ethique* comme en opposition avec tout le reste des théories morales de l'auteur. M. Pollock, dans ses très remarquables Etudes sur Spinoza, remarque même que Spinoza semble avoir eu conscience que cette partie de sa doctrine n'était pas bien liée au reste de l'*Ethique*. On a fait ressortir les différences profondes qui distinguent l'amour intellectuel de Dieu dont il est question à partir de la proposition 32, de l'amour de Dieu dont parle la proposition 15. On a cru voir là quelque contradiction, ou tout au moins quelque variation, quelque désaccord dans le développement de la pensée de Spinoza.

Cependant, un examen attentif des textes nous a conduits à cette conclusion : que la théorie de l'éternité de l'âme et celle de l'amour intellectuel de Dieu, qui lui est indissolublement unie, sont une des plus importantes parties de la Morale de Spinoza, qu'elles en sont le complément nécessaire, que les séparer du reste de l'*Ethique*, c'est rompre l'admirable unité de l'œuvre et s'interdire d'en apprécier exactement la portée. — Nous voudrions donc, à un point de vue purement historique, exposer le rôle que joue, à notre avis, la théorie de l'éternité de l'âme dans le développement de la morale spinoziste. Il nous sera pour cela nécessaire de résumer dans ses traits les plus importants et ses principes essentiels cette doctrine morale.

1. Foucher de Careil, *Descartes, Leibnitz et Spinoza*, p. 216.

I. Spinoza a exposé sa morale dans les deux dernières parties de l'Ethique : la 4e, intitulée *de l'Esclavage*, est consacrée à l'explication des règles de morale; la 5e, intitulée *de la Liberté*, a pour objet de déterminer les conditions nécessaires pour se rendre maître de ses passions et arriver au souverain bonheur.

Le point de départ de la morale spinoziste, c'est le principe métaphysique que tout être tend à persévérer dans son être. (*Eth.*, III, pro. 6.) La puissance d'une chose, ou sa tendance à persévérer dans l'être n'exprimant que l'essence même de cette chose, et d'autre part l'essence d'une chose n'enveloppant jamais sa propre négation, cet effort à persévérer dans l'être enveloppe un temps indéfini. Or, selon Spinoza, la vertu et le devoir ne peuvent rien exiger de nous qui soit contraire à notre nature; de même absolument que, pour le Stoïcisme, la matière du devoir c'est la fonction naturelle. La vertu sera donc définie : « l'essence même ou la nature de l'homme, en tant qu'il a la puissance de faire certaines choses qui se peuvent concevoir par les seules lois de sa nature elle-même. » (IV, défin. 7.) Le premier devoir, comme la première tendance naturelle, c'est de s'aimer soi-même et de se conserver. Le fondement de la vertu sera donc l'effort d'un être pour se conserver. (IV, 18 schol.) Aucun principe n'est antérieur à celui-là.

Mais l'homme est une partie de la nature, et sa puissance est infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures. (IV, 3.) Parmi ces causes, certaines sont favorables, d'autres sont contraires à la conservation de notre être. Les premières sont utiles, les autres sont nuisibles. Et le *bien*, c'est ce que nous savons certainement nous être utile; le *mal*, ce qui fait obstacle à ce que nous possédions un bien certain. (IV, déf. 1 et 2.) Le bien donc est ce qui augmente notre puissance d'agir, le mal ce qui la diminue.

Mais notre puissance d'agir, c'est l'appétit ou le désir, car « le désir est l'essence même de l'homme. » (IV, 18.) Quand ce désir est satisfait, notre puissance d'agir est augmentée, nous gagnons en perfection, car la perfection n'est que la plénitude de l'être. D'où cette nouvelle définition du bien et du mal, adéquate d'ailleurs à la précédente : « ce qui augmente ou diminue *notre perfection*. »

Comme, d'autre part, il a été établi (III, 11, schol.) que ce qui augmente notre perfection c'est la joie, ce qui la diminue c'est la tristesse, nous pouvons, par une nouvelle substitution de termes identiques, arriver à cette formule : « Le bien, c'est ce qui nous cause de la joie; le mal, ce qui nous cause de la tristesse. » (IV, 8.)

Ainsi la vertu consiste à conserver notre être et à rechercher ce qui peut nous mettre en joie, c'est-à-dire accroître notre perfection. La vertu d'un être, c'est ce qui résulte nécessairement de sa nature, ou de son essence, ou de sa puissance. Et les degrés de vertu se mesurent aux degrés de puissance.

Quelle est donc, maintenant, la nature, l'essence, la puissance propre de l'homme? La morale réclame ici sa base de la psychologie. L'âme

humaine est constituée par l'idée de son corps pris comme existant en acte. (II, 13.) Cette idée, qui constitue l'être formel de l'âme, n'est pas simple, mais composée de plusieurs idées. (II, 15.) Ces différentes idées qui constituent l'âme humaine sont de deux sortes : adéquates ou inadéquates. — Elles sont inadéquates quand elles résultent en nous des choses extérieures ; toutes les fois que l'âme humaine perçoit les choses dans l'ordre commun de la nature, elle n'a des corps extérieurs et de son propre corps et d'elle-même qu'une connaissance confuse et mutilée : elle est en cela constituée par des idées inadéquates. (II, 27.) Les idées adéquates sont celles qui viennent à l'âme de son essence même; en d'autres termes, ce sont les idées qui ont pour cause Dieu en tant qu'il s'exprime par l'essence de l'âme humaine, sans avoir égard à d'autres choses. (II, 40.)

Maintenant toutes les modifications qui arrivent en nous et dont nous ne sommes causes que partiellement sont des passions; les modifications au contraire dont nous sommes causes adéquates, c'est-à-dire qui s'expliquent clairement et distinctement par la nature seule de l'âme, sont nos actions. Nos passions proviennent de nos idées inadéquates; nos actions, de nos idées adéquates. L'essence de l'âme, c'est de connaître : ce qui résulte de cette essence, ce sont les idées adéquates. Voilà en quoi consiste toute notre activité, toute notre puissance.

On voit immédiatement la conséquence de cette théorie psychologique au point de vue de la morale. Si la vertu consiste à agir suivant les lois de sa propre nature, si l'homme ne suit ces lois et n'agit que lorsqu'il a des idées claires, il en résulte évidemment que l'homme n'agit absolument par vertu que lorsqu'il suit la raison. Et comme d'ailleurs la raison ne tend à rien autre chose qu'à comprendre, l'*effort pour comprendre* est le premier et unique fondement de la vertu. Ce ne sera donc pas en vue de quelque autre chose que nous nous efforcerons de comprendre, mais tout au contraire les choses ne seront bonnes et désirables que si elles sont un moyen de comprendre, et dans la mesure où elles nous conduisent à la vraie connaissance. (IV, 26.) Tant il est vrai qu'une psychologie qui ne voit dans l'homme que l'entendement, aboutit à une morale purement intellectualiste qui néglige nécessairement la source profonde d'où jaillit toute vraie moralité, la liberté du vouloir.

La vie la plus sage, la plus libre, la plus heureuse, sera celle de l'âme qui connaît le mieux et soi-même et le monde. Reste maintenant à se demander en quoi consiste pour Spinoza la vraie connaissance. Ici, on le voit, la Morale pose un problème qu'il appartient à la Logique de résoudre. Or, connaître les choses d'une façon adéquate, c'est les connaître dans leur essence même et par conséquent sous forme d'éternité, c'est les connaître dans leur rapport avec leur cause et par conséquent dans leur rapport avec Dieu même [1]. La vraie connaissance, c'est

1. Cette théorie de la connaissance est longuement exposée dans la *Réforme de l'entendement*, et dans *l'Ethique*, II, prop. 40 à 47.

donc celle de Dieu; le suprême objet de notre intelligence, c'est la substance qui est intelligible par soi et rend toute chose intelligible. D'où cette conclusion morale : « Le bien suprême de l'âme, c'est la connaissance de Dieu, et la suprême vertu de l'âme, c'est de connaître Dieu. » (IV, 28.)

II. Nous n'avons pas à suivre Spinoza d'aussi près dans les développements qui terminent cette IVe partie de l'*Ethique*. Spinoza s'y propose d'abord de fonder une morale sociale sur les principes que nous venons d'indiquer. Les hommes, que sépare la passion, sont nécessairement en conformité de nature lorsqu'ils vivent selon les lois de la raison, puisqu'ils ne font rien que ce qui résulte de la nature humaine toute seule, considérée comme raisonnable. (IV, 35.) Principe assez obscur et gros de difficultés, puisqu'il suppose non seulement que la vérité est une, mais que tous les esprits peuvent en embrasser la même face, ou mieux la posséder tout entière; ce qui ne se pourrait faire qu'au prix d'un retour de tous les esprits à l'unité suprême, et, par la perte de leur personnalité, d'une sorte de communion substantielle de toutes les raisons se perdant en Dieu. Conséquences, au reste, dont s'accommoderait très bien le panthéisme de Spinoza. Du postulat que nous venons de rappeler découle cette conclusion que rien n'est plus utile à l'homme que l'homme même, quand il vit selon sa raison. En ce sens, l'homme est un Dieu pour l'homme. Et le bonheur suprême de ceux qui pratiquent la vertu est commun à tous : tous les hommes y peuvent également parvenir, car il est de l'essence de toutes les raisons de connaître Dieu. (IV, 36.) Ce souverain Bien, d'ailleurs, n'est pas quelque chose d'extérieur à l'âme; ce n'est point par accident qu'il est commun à tous les esprits; il résulte de l'essence de l'âme en tant que raisonnable. Bien impersonnel, où tous peuvent aspirer et atteindre, qui ne saurait être le privilège de quelques-uns, communicable à tous à la fois, et dont l'amour produit dès la vie présente une véritable communion des âmes.

Dans une dernière section enfin, Spinoza détermine les affections qui sont d'accord avec la raison, et esquisse un portrait de l'homme sage et libre : de ce portrait indiquons les lignes essentielles. Le sage évite la passion, car la passion est faiblesse et folie. Par elle nous sommes attachés tout entiers à la contemplation et comme sous la fascination de son objet, et par conséquent nous sommes vraiment aliénés de nous-mêmes. Le sage sait régler sa vie, sans crainte aveugle et sans aveugle audace : il évite également la témérité et la lâcheté; c'est avec un égal courage qu'il choisit la retraite et le combat. Il n'est ni orgueilleux, ni humble de cette fausse humilité qui n'est qu'abandon de soi-même et de sa propre dignité, à moins qu'elle ne soit un excès même d'orgueil. Tolérant, il ne blesse personne et combat la haine par l'amour et la générosité : de ces nobles combats vainqueurs et vaincus sortent plus forts et meilleurs. La libéralité d'ailleurs n'est point le masque de son indifférence; car il aime les hommes et les veut conduire à la vie raisonnable. Mais il sait que la violence brise les âmes, tandis qu'il veut les

affermir. Ignorant l'ingratitude et la perfidie, sans indignation, ni mépris, ni haine, il n'envie personne, ne raille personne, et traverse la vie le front calme et faisant simplement le bien. Vertu austère, sans doute, mais non point farouche. Car le sage ne croit pas que la mélancolie et les larmes soient un bien ni un devoir. Il prend dans la vie ce qu'elle a de meilleur; il charme ses sens du parfum et de l'éclat des fleurs, il goûte les purs plaisirs de l'art, il sait que la joie est bonne et que le sourire est aimable. Il dirait volontiers avec Kant que la bonne grâce est la beauté de la vertu.

Nous nous sommes laissé entraîner au charme de rappeler cet admirable complément pratique des principes abstraits que nous venions de développer. Revenons maintenant au point spécial qui nous occupe.

III. La liberté, avons-nous dit, et la sagesse consistent à se délivrer du joug des passions par la connaissance du vrai bien. Il nous faut voir comment l'homme peut atteindre à cette liberté. C'est là l'objet du 5e livre de l'*Éthique*. « Je passe enfin, écrit Spinoza, à cette partie de l'éthique qui a pour objet de montrer la voie qui conduit à la liberté. J'y traiterai de la puissance de la raison, en expliquant l'empire que la raison peut exercer sur les passions. » (V, Init.) Cette Ve partie peut se diviser elle-même en deux sections, dont l'une est consacrée à la question de la puissance de l'âme sur les passions, et l'autre à la théorie de l'éternité de l'âme et de l'amour intellectuel de Dieu.

Les passions expriment notre dépendance à l'égard de la nature. Les vaincre, c'est donc nous délivrer de cet esclavage. Mais notre empire sur les passions n'est pas absolu. En effet, et c'est là un point de la plus haute importance pour notre thèse, la connaissance vraie du bien et du mal n'est qu'une passion, et c'est en tant seulement qu'elle est une passion que cette connaissance peut empêcher d'autres passions. (IV, 14.) Elle ne peut vaincre ces dernières que si elle est plus forte qu'elles. Or les causes extérieures surpassent infiniment la puissance de l'homme, et ainsi « le désir, qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal, peut être détruit ou empêché par beaucoup d'autres désirs. » (IV, 15.) De telle sorte que cette connaissance ne saurait s'opposer victorieusement aux passions violentes, et c'est pour cela que l'homme peut voir le meilleur et faire le pire. L'âme peut beaucoup sur ses passions, mais son empire a ses limites. C'est là l'erreur des stoïciens, qui se sont imaginé que nos passions dépendent entièrement de notre volonté. L'expérience les a vite détrompés et a rabaissé leur orgueil, en leur montrant que c'est chose singulièrement difficile déjà que de régler ses passions, mais impossible que de les supprimer. Spinoza combat de même la doctrine de Descartes, pour qui la volonté peut produire directement des mouvements capables de vaincre nos passions. Quels sont donc les remèdes des passions? comment l'âme peut-elle agir contre elles? Spinoza a ramené lui-même à cinq chefs principaux toute cette démonstration; nous les examinerons successivement, sans toutefois nous astreindre au même ordre.

1. En premier lieu, « nous avons la puissance d'ordonner et d'enchaîner les affections de notre corps suivant l'ordre de l'entendement ». (V, 10.) Cette opinion, qui semble singulièrement semblable à celle de Descartes, en est fort différente cependant, et Spinoza n'a pas critiqué son maître pour en reprendre la théorie. Nous ne pouvons pas, par un acte de volonté, soumettre nos passions aux règles de la raison; l'enchaînement dont il s'agit a une tout autre cause et la doctrine vaut qu'on l'expose brièvement. Pas plus pour Spinoza que Leibniz ou Malebranche, le corps ne peut agir directement sur l'âme ou l'âme sur le corps. « Je soutiens, dit Leibniz, que les âmes ne changent rien dans la force ni dans la direction des corps, que l'un serait aussi inconcevable et aussi déraisonnable que l'autre [1]. » Et Malebranche : « Il y a contradiction que vous puissiez remuer votre fauteuil. Ce n'est pas assez : il y a contradiction que tous les anges et tous les démons joints ensemble puissent ébranler un fétu [2]. » A ces propositions, sans aucun doute, Spinoza souscrirait; et la façon dont il conçoit l'union de l'âme et du corps ne diffère pas essentiellement de la doctrine de l'harmonie préétablie ou des causes occasionnelles. Les attributs de la pensée et de l'étendue, exprimant chacun la substance infinie, sont nécessairement parallèles, de telle sorte qu'à chaque mode de la pensée correspond un mode déterminé de l'étendue, et réciproquement. Ce qui dans le langage de Spinoza s'exprime ainsi : « L'ordre et l'enchaînement des idées sont identiques à l'ordre et à l'enchaînement des choses, et réciproquement l'ordre et l'enchaînement des choses sont identiques à l'ordre et à l'enchaînement des idées. » (V, 1; II, 6, 7.) Coïncidence nécessaire et parallélisme, mais non pas causalité réciproque. D'où il résulte qu'à une âme qui possède le pouvoir de former des idées claires et distinctes correspond un corps dont les affections s'enchaînent suivant l'ordre de l'entendement. Il n'y a donc pas de pouvoir de l'âme sur le corps ou réciproquement; la thèse de Spinoza se réduit à cette affirmation : à telle âme correspond tel corps, à tel corps telle âme, le tout en vertu d'une absolue nécessité. On pourrait donc dire que le système spinoziste est précisément l'occasionnalisme de Malebranche moins la liberté, ou l'harmonie préétablie, avec un Dieu purement géométrique, au lieu d'un Dieu à la fois architecte et législateur. Voilà donc en quel sens on peut dire que le pouvoir que nous avons d'enchaîner nos affections corporelles suivant les lois de la raison, nous rend capables de nous soustraire à l'influence des mauvaises passions.

2. Les émotions qui proviennent de la raison et que Spinoza appelle de ce nom caractéristique de passions actives sont plus puissantes que les passions qui se rapportent à quelque chose de particulier, parce que la raison a pour objet les propriétés générales des choses, et que ces propriétés, présentes partout, excitent des mouvements plus puis-

1. *Nouveaux Essais*, II, 23, 17.
2. 7e *Entretien métaphysique*, § 10.

sants que ceux que produisent des objets qui, la plus grande partie du temps, sont absents. (V, 11.)

3. Le temps contribue aussi pour sa part à l'œuvre bienfaisante d'apaisement et de délivrance que poursuit l'âme du sage, car il fait disparaître les troubles passagers et partiels pour laisser subsister les impressions profondes et constantes. (V, 7.)

4. Il y a plus. En nous attachant à la considération des objets que nous fait connaître la raison, nous détachons en quelque sorte la passion de l'idée de sa cause extérieure confusément imaginée, et par là nous la détruisons autant qu'il est en nous. Lorsque nous avons appris à aller de la passion qui nous affecte à la pensée des choses connues clairement et distinctement, l'amour et la haine, avec tous les sentiments qui en découlent, privés de leur objet [1], s'évanouissent. Le trouble cesse, pour faire place au plus complet repos. (V, 2 et 4.)

5. Mais qu'est-ce qu'unir des passions à des pensées vraies, sinon connaître leurs vraies causes, en un mot comprendre ces passions mêmes? Or, c'est dans cette connaissance que consiste en dernière analyse le véritable pouvoir de l'esprit sur ses passions. Son essence et sa puissance, c'est de former des idées adéquates; en cela elle agit; et dès que nous formons d'une affection passive une idée adéquate, cette affection cesse aussitôt d'être passive (V, 3); elle devient l'idée même et ne s'en distingue plus que d'une façon abstraite. Or nous avons des idées de nos affections, et ces idées peuvent être adéquates; il n'y a même aucune affection du corps dont nous ne puissions former un concept clair et distinct. (V, 4.) L'affection perd dès lors sa passivité, puisqu'elle exprime, non plus le rapport de l'âme aux choses extérieures, mais bien l'essence même de l'âme. Notre puissance, notre liberté sont ainsi augmentées par la connaissance de chaque passion. Nous arrivons ainsi à posséder une âme dont *la plus grande partie* est composée d'idées adéquates. Je dis *la plus grande partie*, et c'est là un point très important; car nous ne détruisons jamais radicalement en nous l'élément de passivité; nous le diminuons, nous en écartons de plus en plus et presque entièrement le danger, nous ne l'annihilons jamais. (V, 4 schol.) Il était nécessaire d'insister sur ce point, et c'est pourquoi nous avons voulu serrer de près cette partie de l'*Éthique*, afin de bien montrer qu'il ne s'agit jamais que d'une diminution progressive des passions. Transformer *autant que possible* les désirs passifs qui viennent d'idées inadéquates en désirs actifs provenant d'idées adéquates, voilà la suprême sagesse, en même temps que la suprême vertu.

Maintenant, qu'est-ce qu'avoir d'un objet une idée adéquate? Nous l'avons dit, c'est le connaître dans son essence, dans son rapport avec

1. Il convient de noter que l'amour et la haine ne sont pour Spinoza que des sentiments de joie ou de tristesse accompagnés de l'idée de leur cause extérieure. (III, *Définitions des passions*.)

sa vraie cause; or c'est Dieu qui est la cause de l'être formel de toutes les idées. (II, 5.) Une idée adéquate est donc nécessairement rattachée à Dieu. Connaître nos passions d'une manière claire et distincte, c'est les rapporter à l'idée de Dieu, et l'âme peut rapporter à l'idée de l'Etre parfait toutes les affections du corps. (V, 14.) Cette connaissance, acte parfait de l'esprit, nous cause une joie qui est accompagnée de l'idée de Dieu. Et celui qui se comprend soi-même de cette sorte aime Dieu d'un amour d'autant plus grand que sa connaissance est plus complète (V, 15.) Devant cet amour disparaît toute autre passion. Il est la voie la plus sûre qui conduise à la liberté, et il est tout ensemble le fruit de la liberté. C'est le bien le plus élevé auquel puisse aspirer une âme que dirige la raison; bien sans mélange, d'ailleurs, amour qui ne peut se changer en haine; mais qui reste sans espoir de retour, car Dieu ne peut aimer personnne. Cet amour de Dieu n'est, somme toute, que l'amour de l'ordre universel, la connaissance de la nécessité qui gouverne toutes choses et la soumission éclairée à cette nécessité.

Remarquons encore toutefois que l'âme même en cet état, même arrivée à la connaissance de l'ordre nécessaire des choses et à l'amour de Dieu, n'est pas absolument soustraite à la passion. Le sage, l'homme libre, peut encore garder des idées inadéquates (V, 20, schol.) [1]. Le contraire est même impossible; car la raison ne supprime pas l'imagination. (IV, 14.) La sagesse dont il est question ici est la réduction des idées inadéquates, non leur suppression complète. Etre sage et libre, c'est développer, à côté et au-dessus de nos idées inadéquates, un système d'idées adéquates, c'est donner à ce second système une suprématie toujours supérieure, mais qui n'est jamais définitive et absolue. C'est qu'en effet, jusqu'à présent il ne s'est agi que de l'âme *dans ses rapports avec le corps*. Supposant un être fatalement soumis aux passions, Spinoza s'est posé ce problème : Comment atténuer les passions, comment les régler? Aussi n'a-t-il jamais parlé d'un anéantissement de la passivité en nous, mais seulement de son amoindrissement [2]. L'amour de Dieu, qu'il nous propose ici comme le terme suprême où doit tendre la vertu, n'exprime que le souverain bien de l'âme *en tant qu'elle est unie au corps*, en tant qu'il subsiste toujours en elle quelque élément de passivité. « L'amour de Dieu, dit Spinoza en con-

1. Cf. V, 6 : « Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus *majorem* in affectus potentiam habet, seu *minus* ab iisdem patitur. » V, 20, scholie : « Ex quo sequitur, mentem illam maxime pati, cujus maximam partem ideæ inadæquatæ constituunt, ita ut magis per id quod patitur, quam per id quod agit, dignoscatur; et illam contra maxime agere, cujus maximam partem ideæ adæquatæ constituunt, ita ut *quamvis huic tot inadæquatæ ideæ quam illi insint*, magis tamen per illas, quæ humanæ virtuti tribuuntur, quam per has, quæ humanam impotentiam arguunt, dignoscatur. »

2. La plus grande partie du scholie de la proposition 20 de la V[e] partie est précisément consacrée au développement de cette idée que la connaissance de Dieu « ne détruit pas absolument nos passions comme passions », et fait seulement que « les passions ne constituent que la plus petite partie de notre âme »

cluant sur cette première section, l'amour de Dieu est *de toutes nos passions* la plus constante, et *en tant qu'il se rapporte au corps* ne peut être détruit qu'avec le corps lui-même. Quant à la nature de cet amour, *en tant qu'il se rapporte uniquement à l'âme,* c'est ce que nous verrons plus tard. » (V, 20, schol.)[1].

IV. Mais lorsqu'on a déterminé l'idéal auquel doit tendre l'âme soumise aux passions, n'est-il pas permis de pousser plus loin ses méditations et de déterminer l'idéal d'un pur esprit? N'est-ce pas là ce que faisait Kant lorsqu'il distinguait entre la *sainteté,* état d'une volonté infaillible et soumise absolument à la loi, et le *devoir,* qui n'est que l'expression de cette loi absolue dans un être doué de sensibilité? « Le devoir, conclut M. P. Janet, exposant cette théorie, n'est donc pas la loi morale dans sa pureté : c'est la loi morale tombée en quelque sorte dans le monde sensible, et entrant en conflit avec les passions. — La loi morale peut donc être conçue dans la doctrine de Kant à deux points de vue : soit en elle-même dans une volonté absolument raisonnable, soit à titre de devoir, dans un être à la fois raisonnable et sensible. L'accord de la volonté pure avec la loi est la sainteté; l'accord de la volonté humaine avec le devoir est la vertu [2]. » — Et si nous remontons jusqu'à Aristote, n'est-ce pas la différence qu'établit le Stagirite entre la prudence et la sagesse, entre la vie pratique et la vie contemplative? La prudence est la vertu de la raison pratique [3]; et la sagesse (σοφία) est l'idéal de la raison théorique. Le bonheur auquel arrive le sage par la prudence est le bonheur du composé qui constitue l'homme, composé où entrent à la fois la raison et l'élément sensible [4]. La sagesse nous conduit au contraire à une vertu et à un bonheur sublimes et quasi surhumains. L'homme n'y atteint qu'en tant qu'il possède quelque chose de divin [5].

« Il y a, selon Aristote, une région qu'on peut appeler purement humaine. Il y en a une autre qu'on pourrait appeler purement divine...... Si dans la région purement humaine règne la raison (λόγος), ici, dans la région purement divine, règne l'intelligence, νοῦς.... Ce que Dieu est par soi, l'homme peut l'être par une acquisition qui dépend de lui en quelque façon, et il y a quelques instants au moins où il atteint cette félicité, qui en Dieu est continue. Ainsi la distinction demeure entre l'humain et le divin, et pourtant un rapprochement s'opère, et il vient

1. « Possumus hoc eodem modo ostendere, nullum dari affectum qui huic Amori directe sit contrarius, a quo hic ipse Amor possit destrui; atque adeo concludere possumus, hunc erga Deum amorem *omnium affectuum* esse constantissimum, nec *quatenus ad corpus refertur,* posse destrui, nisi cum corpore. Cujus autem naturæ sit, *quatenus ad solam mentem* refertur, postea videbimus. »

2. P. Janet, *la Morale,* p. 451.

3. Eth. Nic., VI, 5, 1140 *b*, 25 : δυοῖν δ'ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἄν εἴη ἀρετὴ (-ἡ φρόνησις), τοῦ δοξαστικοῦ.

4. Eth. Nic., X, 8, 1174 *a*, 20.

5. Eth. Nic., X, 7, 1177 *b*, 28 : οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει.

un moment où l'homme, sans cesser d'être homme, est presque divinisé ». (Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Aristote*, p. 135 et sqq.)

A notre avis, c'est exactement là la position de Spinoza, et la différence établie entre ces deux sortes d'amour de Dieu se réduirait à la différence qui sépare la vie d'un être à la fois raisonnable et sensible de la vie d'un être purement raisonnable. C'est la distinction de la Vertu et de la Béatitude.

Sans doute Spinoza a écrit que son œuvre était achevée en un sens, avant qu'il aborde la théorie de l'éternité : « Les réflexions qui précèdent terminent ce que j'avais dessein de dire sur la vie présente. » (V, 20.) Sans doute Spinoza peut bien dire que celui qui ne croit pas à l'éternité doit néanmoins être sage. Mais de même Aristote a terminé son œuvre en un sens, lorsqu'il a donné les règles de la prudence, et peut dire que celui qui n'atteint pas à la vie divine ne doit pas laisser que d'obéir à la raison pratique. Est-ce à dire que la doctrine aristotélicienne de la vie contemplative ne soit qu'une superfétation? Et s'il est vrai que cette théorie de la vie divine, dont quelque étincelle peut briller dans notre âme, est le complément nécessaire de sa morale; s'il est vrai que détacher cette partie de son œuvre, ce serait tronquer et pour ainsi dire découronner son éthique, — nous nous demandons s'il est plus légitime de séparer du reste de la morale de Spinoza la double théorie de l'éternité de l'âme et de l'amour intellectuel de Dieu. Cette conclusion, à laquelle nous nous arrêtons, nous allons essayer de l'établir, en montrant, ce qui d'ailleurs a déjà été remarqué, que la vie éternelle dont parle Spinoza est moins la *continuation* de notre existence, qu'un *mode* d'existence réalisable dès ici-bas; et, d'autre part, que l'amour intellectuel de Dieu n'est que l'état de perfection absolue auquel peut atteindre l'âme en tant qu'elle est soustraite à toute passion et qu'elle vit dans le pur intelligible, dans l'absolu. En un mot, il s'agit là d'une sorte de transfiguration de l'âme, tout à fait analogue à la vie divine d'Aristote.

Voyons donc ce qu'entend dire Spinoza lorsqu'il parle de « la durée de l'âme considérée sans relation avec le corps » (V, 20) [1].

L'homme peut connaître les choses (et son corps par conséquent) de deux façons. L'âme en effet peut exprimer soit l'existence actuelle du corps, soit son essence. Pour parler plus exactement, il y a un mode déterminé de la pensée (attribut de Dieu) qui se rapporte à l'existence du corps, et il y a aussi un mode déterminé de la pensée qui se rapporte à l'essence du corps. Car les choses particulières peuvent être, ou bien en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, ou bien en tant qu'elles ont une durée. Le premier mode, c'est l'essence; le second, c'est l'existence. Les choses, pourrions-nous dire encore, peuvent être considérées ou selon l'*être* ou selon le *devenir*. Le devenir a rapport au temps, l'être n'y a pas rapport. Selon Spinoza donc, l'idée

1. Mentis duratio sine relatione ad corpus.

qui représente l'essence d'une chose serait un mode éternel de la pensée de Dieu, produit par la nature absolue de Dieu; l'idée qui représente l'existence de cette chose serait un mode déterminé de la pensée de Dieu, dépendant d'une modification particulière de la nature de Dieu. (II, 8, 9.) Voyons l'application de cette théorie à l'éternité de l'âme.

L'âme est l'idée du corps. Mais cette idée peut être soit l'idée de l'existence actuelle du corps, soit l'idée de son essence. Il existe donc en Dieu une idée qui exprime l'essence du corps [1]. Car Dieu est la cause des essences, et l'essence du corps doit être conçue par la pensée de Dieu. (V, 22.) Cette idée qui exprime l'essence du corps humain doit nécessairement se rapporter à l'essence de l'âme humaine. D'où il résulte que l'essence du corps humain ne se rapportant pas à la durée, l'âme humaine, en tant qu'idée de l'essence du corps, doit être elle aussi hors du temps. (V, 23.) L'âme est donc éternelle lorsqu'elle conçoit le corps hors du temps, et c'est là le sens de cette formule : « Notre âme est éternelle en tant qu'elle enveloppe l'essence du corps sous le caractère de l'éternité. »

Il ne s'agit donc pas ici d'une prolongation, d'une continuation de notre existence, mais bien d'un mode particulier d'existence. C'est le commun des hommes qui, tout en ayant conscience de l'éternité de leur âme, la conçoivent par l'imagination et confondent cette éternité avec la durée. (V, 34, schol.) Au-dessous des modes passagers nous saisissons l'essence éternelle. Pour employer la langue de Kant, par delà les phénomènes nous pénétrons au sein du monde intelligible. Seulement, tandis que, d'après Kant, la connaissance des noumènes nous est interdite en cette vie, pour Spinoza nous y pouvons atteindre.

La conscience, sans doute, dans ses démarches ordinaires, implique le changement; elle appartient au devenir; mais n'y a-t-il pas une sorte d'intuition supérieure à cette conscience discursive et fragmentaire? Spinoza parle ici comme ont parlé Platon, et Aristote, et Plotin, pour qui la νοήσις est une sorte de prise de possession de l'éternel. Il parle comme parlera Schelling, lorsque celui-ci admet une intuition intellectuelle de l'absolu et du divin. Il parle enfin comme d'illustres contemporains qui reconnaissent une conscience pure de soi-même, grâce à laquelle, par delà la multiplicité phénoménale, nous atteignons jusqu'à la substance immuable elle-même. Ainsi s'explique ce mot célèbre : « Nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels. » Ce qui veut dire : Nous saisissons en nous par un acte ineffable d'intuition quelque chose qui n'est pas soumis à la loi du temps. La vie éternelle pour Spinoza, c'est la participation de l'esprit aux vérités éternelles, à l'absolu et, par là, à ce qui est la source de toute vérité et de toute réalité, à Dieu même. Se

1. Eth., V, 22 : « In Deo datur necessario idea, quæ hujus et illius corporis humani essentiam sub æternitatis specie exprimit..... Deus non tantum est causa hujus et illius corporis humani existentiæ, sed etiam essentiæ. »

saisir sous forme d'éternité, c'est se saisir en Dieu [1]. Dès ici-bas donc nous pouvons vivre de cette vie divine, nous pouvons jouir de l'éternité, nous pouvons posséder Dieu.

Telle est l'éternité de l'âme. Qu'est-ce maintenant que cet état particulier de l'âme lié à ce mode spécial d'existence, état que Spinoza désigne par les noms d'amour intellectuel de Dieu et de Béatitude?

V. L'âme se connaissant sous le caractère d'éternité se saisit dans son rapport nécessaire avec Dieu. L'éternité est en effet un caractère de la substance absolue, et concevoir une chose comme éternelle, c'est en concevoir l'essence en tant que contenue dans la pensée de Dieu. C'est se connaître soi-même comme existant en Dieu. (V, 30.) A mesure donc que nous connaissons mieux les choses et leur ordre éternel, à mesure nous avons de Dieu et de nous-mêmes une conscience plus pure. Si l'on se rappelle d'ailleurs que la connaissance parfaite, c'est l'*acte* propre de l'âme, que d'autre part agir c'est éprouver de la joie, on comprendra que connaître d'une façon adéquate, c'est éprouver une joie que l'on rapporte à Dieu comme à sa cause : c'est aimer Dieu. Mais ce n'est plus là l'amour dont il a déjà été parlé (V, 15); c'est un amour *intellectuel.* Il ne s'agit plus d'un être doué de passions, mais d'un pur esprit. Nous ne considérons plus Dieu comme présent, mais comme éternel. Au fond il y a là la différence qui sépare la nature naturée de la nature naturante. La première sorte d'amour de Dieu s'adresse à la nature naturée, à l'harmonie nécessaire du monde; la seconde s'adresse à la nature naturante, à la substance dans son infinité et sa perfection. Cet amour intellectuel est pour l'âme la source d'une paix inaltérable, d'une joie parfaite. Ou plutôt, ne parlons pas de joie, car ce mot semble retenir quelque chose de passionnel; c'est Béatitude qu'il faut dire. Cette Béatitude ne provient pas du passage à une perfection plus grande, mais de la possession de la perfection absolue.

L'amour intellectuel n'a pas de commencement. Si Spinoza semble parler ici de son origine et de son acquisition, c'est pour s'accommoder à l'usage commun, c'est par une fiction [2], c'est par hypothèse; à peu près comme Parménide, après avoir nié l'existence de l'apparence sensible, écrit un Περὶ φύσεως. La Béatitude ne s'acquiert pas; elle est accordée à quelques âmes privilégiées; celles qui en sont capables la possèdent nécessairement et ne la peuvent perdre. Aussi n'est-ce point le prix de la vertu, mais la vertu elle-même. (V, 41, 42.) La perfection se saisit dans sa plénitude, la vertu jouit d'elle-même.

La volonté n'est pour rien dans la morale spinoziste; la liberté n'est qu'une chimère. Dans un système comme celui de l'Éthique il ne faut pas parler de marche vers le bien, mais de degrés de perfection.

1. Eth., V, 30 : Mens nostra, quatenus se et corpus sub æternitatis specie cognoscit, eatenus..... scit se in Deo esse et per Deum concipi.

2. Quamvis hic erga Deum amor principium non habuerit, habet tamen omnes amoris perfectiones perinde ac si ortus fuerit, sicut finximus. Eth., V, 33.

Voici en effet comment se pose pour Spinoza le problème moral. — Il y a de la perfection métaphysique et il y a des degrés dans cette perfection. Il y a donc des âmes supérieures; il y a une vie qui contient plus de perfection. Spinoza se pose cette question : Quelle est la vie parfaite? « L'inévitable nécessité des choses n'ôte rien à la perfection de Dieu ni à la dignité de l'homme [1]. » S'il est donc vrai que l'amour de Dieu soit la perfection et la félicité suprêmes, qu'importe qu'on y arrive librement ou qu'on y soit nécessité : c'est toujours là que se trouvent et la Félicité et la Perfection. « Je ne sais pas, écrit Spinoza à l'un de ses correspondants, je ne sais pas qui a pu dire à votre ami que la fermeté et la constance ne peuvent être produites par la nécessité, mais seulement par une libre décision de l'esprit [2]. » Spinoza ne cherche donc pas, à proprement parler, les moyens d'arriver à la Béatitude : il nous dit où elle est et quelle elle est.

Mais qu'est-ce, au fond, que cet amour pour Dieu? C'est une partie de l'amour de Dieu pour soi-même [3]. Que suis-je? Une manifestation de Dieu. Qu'est mon âme? Une expression partielle de la réalité absolue. L'activité de mon âme n'est qu'une portion de l'activité divine. L'activité de Dieu, qui est acte absolu, perfection achevée, doit être nécessairement accompagnée d'un sentiment de joie infinie; ce qui veut dire que Dieu s'aime lui-même d'un amour infini [4]. Or Dieu se particularise en mille âmes distinctes, réfractions multiples de cet unique foyer. Et si Dieu s'aime, il nous aime nous aussi qui ne sommes que des modes de sa substance. Cet amour, c'est ce que les saintes Écritures appellent la Gloire. (V, 36.) L'idéal de l'âme c'est de se dégager de sa particularisation, si l'on peut dire, pour retourner à l'unité, pour revenir se perdre dans la source de vie et de pensée d'où elle était sortie.

VI. Résumons-nous en quelques mots. Spinoza, qui dans le Traité théologico-politique a établi que le salut peut être atteint de deux manières toutes différentes, par la foi et l'obéissance ou bien par la raison et la connaissance, par la religion ou la philosophie, se borne, dans l'*Ethique*, à rechercher quelle est, selon la raison et la philosophie, la vie parfaite. Selon lui, la philosophie nous offre elle-même une double voie pour arriver à la sagesse; ou plutôt, car il reste toujours fidèle à sa doctrine de nécessité géométrique, il nous propose un double idéal. De même que l'homme peut être regardé comme un mélange de passion et de raison, ou comme un pur esprit; de même qu'il y a une connaissance discursive et une connaissance intuitive, que l'une nous fait connaître la nature naturée et l'autre la nature naturante, c'est-à-dire Dieu sous son double aspect de monde et de substance, de même il y a un double idéal de l'âme. L'un est un idéal purement

1. Lettre 23 des Op. posth. — Edit. V. Vloten et Land, 75.
2. Lettre 72, Op. posth. — V. Vloten et Land, 58.
3. V, 36 : Mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris quo Deus se ipsum amat.
4. V, 35 : Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.

humain; c'est cette nature humaine supérieure dont Spinoza fait le critère du bien et du mal; l'autre est un idéal divin. Dans le premier cas, le sage possède la vertu et le bonheur lorsque la passion en lui est atténuée au profit de la raison : vertu et bonheur relatifs, puisque dans cet état la passivité subsiste toujours, et que la connaissance du bien et du mal et l'amour même de Dieu n'y sont encore que des passions. Dans le second cas, l'âme ayant absolument supprimé en soi l'élément passionnel, étant pure activité, indépendante du corps et de l'univers, participe à l'absolu et vit d'une vie divine. Dépouillée de toute individualité, l'âme se perd en Dieu, se mêle à lui, ne se distingue plus de la réalité suprême : elle est Dieu. Mysticisme et Prédestination, tel est le terme ultime où aboutit la morale de Spinoza : conclusion nécessaire de tout panthéisme conséquent.

D'un côté donc : activité non exclusive de toute passion, raison mélangée d'imagination, liberté relative, sagesse obscurcie d'ignorance, joie troublante encore; de l'autre, activité parfaite, raison intuitive, liberté absolue, pure lumière et Béatitude. Il y a deux buts sans doute, comme chez Aristote, mais qui ne s'excluent pas l'un l'autre. Ils se subordonnent au contraire. Deux solutions, l'une partielle et provisoire, l'autre complète et définitive. Et c'est la dernière qui couronne et explique la première : c'est là qu'il faut chercher la vraie pensée de Spinoza.

P. Malapert.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Max Simon. Le monde des rêves. — Deuxième édition. Paris, J.-B. Baillière et Fils, 1888. 1 vol. in-16 de 325 pages, faisant partie de la *Bibliothèque scientifique contemporaine*.

Le volume de M. Max Simon appartient à une collection destinée à vulgariser les nouvelles découvertes et les nouvelles applications de la science, elle s'adresse surtout « à tous ceux qui, désireux de ne pas rester étrangers au mouvement scientifique de leur époque, n'ont ni le temps, ni la facilité de recourir aux sources ». *Le monde des rêves*, quoique conçu d'une manière générale dans l'esprit indiqué par ces mots, présente à la fois des défauts et des qualités qui lui donnent une place à part.

M. Simon donne un très bon exposé de la psychologie du rêve et des états analogues, son ouvrage renferme un grand nombre de faits intéressants bien choisis, empruntés aux principaux auteurs qui ont déjà traité la question ou à l'expérience personnelle de M. Simon, mais on peut regretter que l'auteur n'ait pas mis plus d'ordre dans l'ordonnance des chapitres et aussi dans sa façon de traiter le sujet. Les vues d'ensemble, la synthèse des phénomènes ne sont pas rendues suffisamment accessibles, il me semble, pour le lecteur inexpérimenté à qui l'ouvrage est en somme surtout destiné et qui risque peut-être de s'attacher plus aux faits, qui sont très curieux, qu'aux lois, qui, tout en étant indiquées, ne sont peut-être pas suffisamment mises en lumière. Mais ce défaut n'en est pas un pour le psychologue et ce dernier y trouvera, en même temps que des faits nouveaux ou peu connus, des théories originales sur lesquelles nous insisterons principalement.

Le livre comprend seize chapitres, précédés d'une préface. En voici les titres, qui suffisent pour donner une idée du contenu de l'ouvrage et aussi pour montrer le manque de plan général : Ch. I, Du rêve en général ; II, Le rêve et les sens ; III, Le rêve et l'organisme ; IV, Le rêve et l'esprit ; V, L'hallucination visuelle ; VI, Les invisibles et les voix ; VII, L'hallucination de la sensibilité, de l'odorat et du goût ; incubes, succubes et vampires ; VIII, Hallucinations physiologiques ; IX, Hallucinations hypnagogiques ; X, Du somnambulisme et de la vision somnambulique ; XI, De l'extase ; XII, De l'hypnotisme ; XIII, De l'illusion ; XIV, Les paradis artificiels ; XV, Le ragle ou hallucination du désert ; XVI, Le cerveau et le rêve. L'ouvrage est un peu une série

de monographies intéressantes, curieuses, généralement bien faites; quelques-unes, celle de l'hypnotisme en particulier, sont insuffisantes.

Dans le chapitre sur le rêve et l'organisme, je citerai la loi formulée par M. Simon à propos des rapports qui existent entre certains rêves et quelques états organiques. Il est, dit l'auteur, « un certain nombre de rêves qui sont engendrés dans l'esprit du dormeur par des impressions venant des appareils viscéraux. Ces rêves sont extrêmement curieux à étudier à ce point de vue surtout qu'il existe, entre l'organe d'où part l'impression génératrice du rêve et l'image mentale produite, une relation souvent très étroite. Les anciens avaient vu quelque chose de ces faits, et nous savons qu'Hippocrate tirait des songes, auxquels sont sujets certains malades, des indications diagnostiques et pronostiques ». Il est incontestable qu'il y a une relation entre les rêves et l'état des organes ; quel est ce rapport? « Pour résoudre cette question, dit l'auteur, nous commencerons par rappeler que, dans l'expression de toutes les passions, de toutes les émotions, certains appareils organiques entrent particulièrement en jeu : pour nous en tenir à une seule espèce d'émotion : dans la crainte le cœur bat, et lorsque ce sentiment est porté jusqu'à la terreur, la respiration devient haletante, le frisson se fait sentir, la peau s'horripile, etc. Cela posé, de l'observation d'un certain nombre de rêves nous a paru ressortir la loi suivante : *Lorsque, pendant le sommeil, par une cause quelconque, un appareil organique, servant à l'expression d'une passion donnée, est placé dans l'état dynamique où il se trouve ordinairement dans la manifestation de cette passion, le rêve qui naîtra dans une telle circonstance sera constitué par des représentations mentales correspondant à cette même passion.* » D'un autre côté, envisageant les besoins, les instincts qui ont « leur point de départ et, si je puis dire, leur lieu d'excitation dans certains appareils fonctionnels », M. Simon est conduit à la loi suivante : *L'état d'activité, d'excitation, de souffrance même, pendant le sommeil, d'un appareil servant à l'exercice d'une fonction organique, sera fréquemment accompagné d'images mentales ayant trait à l'exercice de cette fonction.* Ces deux lois de M. Simon me paraissent en somme être des cas particuliers de la loi générale d'interprétation : chaque fois qu'un phénomène est perçu, il détermine l'apparition d'un système de phénomènes concordants. De plus, il ne faut évidemment voir dans les lois de M. Simon, comme dans presque toutes les lois psychologiques, et j'ajouterai comme dans un grand nombre de lois physiques, que des approximations. M. Simon a raison d'ailleurs de l'indiquer lui-même, à propos de sa seconde loi, par l'emploi du mot *fréquemment*, qui implique en quelque sorte que certains faits peuvent faire exception.

Dans le chapitre IV, *Le rêve et l'esprit*, après avoir examiné la cérébration inconsciente, les rêves scientifiques, les rêves artistiques et cité à ce sujet des faits intéressants dont quelques-uns sont peu connus, l'auteur aborde la question du pressentiment. On sait que cette

question, comme d'autres questions qui ont rapport aux facultés encore mal connues du cerveau, sont très étudiées depuis peu de temps. La *Revue* a plusieurs fois parlé, en particulier, des observations faites, par la Société anglaise pour les recherches psychologiques, sur le pressentiment et les apparitions. Il est permis de considérer la question comme rouverte et comme ne devant pas être épuisée de sitôt. M. Simon apporte sur ce sujet des faits et une théorie. Voici deux faits nouveaux très curieux : « Une personne de ma connaissance, dit l'auteur, étant en visite dans une campagne assez éloignée de celle qu'elle habitait, eut l'idée que sa sœur, qu'elle avait laissée parfaitement bien portante, était en danger sérieux. Elle revint aussitôt et, à peine était-elle arrivée, qu'on vint lui dire que sa sœur avait été prise d'un abondant crachement de sang, qui avait mis sa vie en danger. On sait que Swedenborg, éloigné de Stockholm, eut l'intuition de l'incendie de cette ville. Enfin, je connais moi-même un fait fort approchant de celui-ci : Mon père, sorti depuis plusieurs heures, rentrait vers la fin du jour, quand l'idée lui vint nette, précise, obsédante, que le feu avait pris à la maison qu'il habitait; il hâte le pas et rencontre bientôt une personne qui lui apprend qu'en effet le feu s'était déclaré chez lui une demi-heure auparavant. »

Pour la théorie, M. Simon admet que les pressentiments sont des effets de la cérébration inconsciente. « Je ne voudrais certes, dit-il, m'avancer dans cette voie qu'avec prudence, mais il me paraît que l'activité inconsciente du cerveau peut assez souvent être invoquée dans les cas dont nous nous occupons ici, et que le pressentiment n'est autre chose que *le résultat d'un jugement inconsciemment élaboré et reposant sur des données que nous avons acquises d'une façon également inconsciente*. Il est évident pour nous que les personnes qui ont éprouvé les pressentiments que j'ai mentionnés tout à l'heure avaient recueilli sur les choses, sur les circonstances des faits, des notions dont elles n'avaient point été frappées, mais qui, élaborées par le travail inconscient de l'esprit, se formulaient en cette intuition subite qui les frappait comme la vive clarté d'une évidente vérité. Et, cela étant admis, il est facile de voir que les rêves prophétiques dont nous venons de parler en dernier lieu ne sont que des jugements inconscients, dont la conclusion représente, dans le sommeil et avec l'appareil ordinaire des opérations mentales du sommeil, les images du rêve. » En effet, la théorie de la cérébration inconsciente paraît bien pouvoir rendre compte d'un grand nombre de ces phénomènes. Mais sans insister ici sur le manque de précision avec lequel la psychologie emploie généralement les mots de conscience et d'inconscience, on a cité plusieurs fois des faits qui ne pourraient s'expliquer ainsi, à moins d'entendre par action inconsciente toute action dont le mécanisme serait inconnu, et en ce sens il serait trop évident que les pressentiments sont dus à des actions inconscientes. Je pense donc que la théorie de M. Simon, qui est d'ailleurs celle d'un certain nombre de psychologues, ne doit être acceptée que sous réserves, avec cette restriction que, si elle explique

un grand nombre de faits, il en est peut-être qui demandent une interprétation différente.

Au début du chapitre V, qui traite de l'hallucination visuelle, M. Simon nous dit en note que « l'étude formant la matière de ce chapitre est la reproduction intégrale d'une brochure publiée en 1880, où, pour la première fois, les images accidentelles consécutives à l'hallucination étaient invoquées comme preuve physiologique de la nature de ce phénomène ». En effet les images accidentelles forment la base de la théorie de l'auteur. « L'hallucination, dit-il, a plus d'une fois été considérée, par les auteurs qui ont étudié ce phénomène, comme une sensation suivant une route inverse de celle que parcourent habituellement les sensations, c'est-à-dire se propageant de l'intérieur à l'extérieur... Ce mécanisme de l'hallucination offre un très grand degré de vraisemblance et... ce degré de vraisemblance est encore augmenté si l'on réfléchit à cette circonstance que les images hallucinatoires sont en un rapport très étroit avec les habitudes des malades; qu'elles sont liées, en somme, d'une façon absolument intime à leurs acquisitions antérieures. » Mais il s'agit d'avoir une preuve positive que cette théorie est bien la vraie; c'est ici que M. Simon fait intervenir les images accidentelles, le fait qu'il retient est que « *des modifications rétiniennes ayant été imprimées à l'organe visuel par une sensation lumineuse donnée, les perceptions subséquentes se font dans de certaines conditions déterminées.* » Or il est connu que les hallucinations de la vue peuvent donner naissance à des images accidentelles : par exemple, « à la suite d'une hallucination hypnagogique représentant du spath fluor violet sur des charbons ardents, une tache jaune sur fond bleu était nettement perçue ». M. Simon conclut ainsi : « Une hallucination de la vue et une perception visuelle externe donnent naissance, dans des conditions déterminées, à des perceptions visuelles consécutives identiques. L'identité d'effet ne saurait répondre qu'à l'identité de cause et nous sommes naturellement amenés à conclure que : *dans l'hallucination visuelle, depuis la couche corticale* — aboutissant ultime des dépressions recueillies par le sens de la vue et du reste par tous les sens, lieu de conservation des images antérieurement acquises et qui forment les éléments des fantômes hallucinatoires — *jusqu'à la rétine, l'appareil tout entier est mis dans l'état même où il se trouve dans le cas d'une perception réelle.* » On voit que M. Simon se rattache à la théorie qui fait de l'hallucination un phénomène cérébro-sensoriel; sa théorie est-elle absolument incontestable? La preuve qu'il en donne est-elle bien concluante? Comment expliquer avec cela les hallucinations chez les aveugles ? si l'appareil tout entier sensoriel et psychique, depuis la rétine jusqu'à l'écorce cérébrale, est dans le même état, quand une perception ou quand une hallucination se produit, comment l'hallucination est-elle possible alors que la perception ne l'est pas? D'un autre côté, on sait que les personnes douées d'un bon pouvoir de localisation, après s'être repré-

senté, par exemple, l'image d'une croix verte, aperçoivent consécutivement l'image d'une croix rouge. Nous avons donc ici aussi un processus nerveux allant de l'intérieur à la périphérie; l'image est-elle une hallucination?

M. Simon admet presque cette solution, et pense qu'entre le souvenir et l'hallucination il n'y a pas de différence bien marquée. « On se fait, semble-t-il, de la mémoire une idée erronée : c'est à tort, selon nous, que l'on considère les images du souvenir comme essentiellement différentes des images hallucinatoires. Ces deux phénomènes, souvenir et hallucination, sont beaucoup plus proches qu'on n'est porté à le croire en général. Dans les deux cas, il s'agit du rappel d'une perception antérieure, d'une régression des images localisées dans la substance corticale et qui parcourent en sens inverse la route suivie par la perception. La seule différence qui existe entre les deux phénomènes est une différence de degré, d'intensité dans le mouvement communiqué. Ce qui montre avec une singulière évidence l'identité des deux phénomènes, c'est qu'ils sont tous deux susceptibles de donner naissance, dans les mêmes conditions appropriées, à des images accidentelles, ainsi que l'a constaté sur lui-même l'éminent physiologiste allemand Wundt. »

Sans doute il y a une infinité de degrés insensibles, qui conduisent du souvenir à l'hallucination; toutefois il me semble que si, au point de vue de la psychologie abstraite des images, les deux états peuvent et doivent être rapprochés, il n'est pas moins nécessaire de les distinguer. Les souvenirs sont souvent des états de conscience très faibles, et qui n'ont pas grand'chose de commun avec l'hallucination. Je trouve même qu'il n'est pas très exact de ne voir entre le souvenir, l'image faible, et la perception ou l'hallucination, l'image vive, d'autre différence que celle du degré d'intensité. Il est vrai que souvent une image en devenant plus intense passe de l'état d'image faible à celle d'image hallucinatoire, mais la transformation ne me paraît pas avoir l'intensité pour cause *directe*, mais bien les nouvelles associations, les nouvelles synthèses psychiques déterminées par cette augmentation d'intensité. Je ne puis évidemment développer ici cette manière de voir.

Nous ne changeons pas sensiblement de sujet en passant au chapitre VI du volume de M. Simon. L'auteur y propose une nouvelle manière d'envisager les hallucinations psychiques et l'incohérence maniaque. On sait que Baillarger, dans un mémoire célèbre, avait tâché d'établir l'existence d'hallucinations qui paraissaient dégagées d'éléments sensoriels et qu'il appelait hallucinations psychiques. Il s'agit de personnes qui croient entendre parler sans bruit, qui entendent le langage de la pensée, qui conversent d'âme à âme. M. Simon explique ces phénomènes par ce qu'il appelle une « *impulsion de la fonction langage* ».

« On rencontre, dit-il, assez fréquemment des malades qui se plaignent qu'il leur passe des mots par la tête, et quand on leur dit, assez banalement du reste, de chasser ces mots, ils vous répondent qu'ils ne

le peuvent pas et que ces mots leur viennent malgré eux. Je pourrais citer de nombreuses observations justifiant ce que j'avance ici; je pense que cela est inutile et qu'une simple énonciation du fait suffit. Quoi qu'il en soit, je ferai remarquer que ce qui différencie le phénomène pathologique du même phénomène de la vie physiologique, c'est que, dans ce dernier cas, un effort puissant de la volonté peut rompre l'impulsion, tandis que, lorsqu'il s'agit d'un fait pathologique, cette modification, par l'intervention de la volonté, est absolument impossible. »

Voilà le fait même de l'impulsion de la fonction langage ; voici comment M. Simon résume, d'après M. Baillarger, les phénomènes de l'hallucination psychique. « *Il leur semble*, disent-ils (les malades), qu'ils entendent la pensée sans bruit. On leur communique une pensée; on suscite en eux des idées. Certains affirment qu'ils ont un sixième sens: le sens de la pensée; qu'ils entendent la pensée sans bruit. On les entend dire encore qu'on leur parle par intuition, par le magnétisme; c'est, suivant quelques autres, le langage des esprits, un langage sans paroles, une voix intérieure, une inspiration, etc. »

L'auteur examine ensuite les divers cas pathologiques de cette impulsion de la fonction langage. « Dans les cas les plus simples, où les aliénés ont l'involontaire perception de paroles, de mots silencieux, il ne paraît pas qu'ils attribuent ces mots à quelques personnages, ou du moins ils ne le disent pas, car le fait est difficile à élucider. Mais il est des cas où ces paroles, ces mots sont prêtés à des êtres de personnalité diverse, agissant tantôt par eux-mêmes, tantôt par des agents physiques ou plus ou moins surnaturels... Alors se produit chez le malade une sorte de dédoublement de la personnalité. » Voici un fait curieux que rapporte M. Simon à l'appui : « J'ai plusieurs fois interrogé M. X., que j'ai dit très intelligent, sur ce qu'il éprouvait, et voici, entre autres, une de ses réponses : « Voyez, me disait-il, quelle chose singulière et « qui assurément ne peut être produite qu'à l'aide des moyens que four- « nissent les sciences physiques, aujourd'hui si avancées; voyez, je « n'ai qu'à dire un vers, celui-ci par exemple :

Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable,

« immédiatement quelque chose prononce en moi : *Boileau* ; un autre vers :

On ne peut contenter tout le monde et son père,

« quelque chose dit en moi : *La Fontaine* ; et ce ne sont pas des sons, « mais des mots qui me passent par la tête. »

« Jusqu'à présent, ajoute l'auteur, dans les faits que nous venons d'examiner, la fonction langage n'est pas intéressée dans toute son étendue : les muscles n'agissent pas. » Dans d'autres faits, on voit au contraire les malades prononcer à voix basse des mots et des phrases. Mais on peut aller plus loin : les aliénés, qui se croient possédés, qui injurient, qui blasphèment, les prophétisants, etc., sont encore des malades atteints de l'impulsion maladive dont nous nous occupons en

ce moment. On peut aller plus loin encore. « Qu'on veuille bien faire un pas en avant, exagérer l'exercice de la fonction, la porter à une limite extrême, sinon la plus extrême, nous aurons la loquacité intarissable et incohérente de la manie. Qui a vu des maniaques sait que la parole ne tarit pas sur leurs lèvres, que les mots, les chants, les cris, se succèdent sans fin, se croisent, j'oserais presque dire se heurtent, se confondent, et cela jusqu'à ce que le malade soit arrivé, par le fait de ses chants et de ses cris, à la fatigue la plus grande, presque à l'épuisement. Qu'est-ce là, sinon l'exagération de l'impulsion de la fonction langage? » Et M. Simon conclut que « le phénomène hallucinatoire auditif, tel qu'il est généralement compris, comporte en somme deux ordres de faits essentiellement différents : d'un côté, nous constatons une véritable régression de sensations auditives antérieurement acquises : c'est l'hallucination dans le sens vrai du mot; de l'autre, nous nous trouvons en face d'une véritable impulsion irrésistible, et c'est une partie des faits qui sont la conséquence de cette impulsion que l'on comprend habituellement sous le nom d'hallucinations psychiques. » Du reste, il n'en faut pas conclure qu'il n'y a aucun lien entre l'hallucination auditive et l'hallucination psychique. « Il suffit, en effet, de s'observer un peu soi-même pour se convaincre combien la sensation auditive est voisine, absolument proche, si je puis dire, de la production de la parole, et même, si j'osais risquer cette expression, de la parole non articulée. »

Il semble, d'après ce que dit l'auteur, qu'il se rallie à la théorie qui fait de la représentation des sons une représentation motrice. Cependant peut-être l'opinion de M. Simon sur les hallucinations psychiques pourrait être conciliée avec les théories d'après lesquelles les représentations qui constituent le langage intérieur peuvent être des images auditives ou visuelles, fortes ou faibles, concrètes ou abstraites. Il suffit de se rappeler que toute image, toute idée correspond à une tendance ou à une partie de tendance et que, en particulier, l'image auditive d'un mot s'accompagne d'une tendance à prononcer ce mot. Il faut en un mot distinguer la tendance motrice et la représentation motrice : la tendance motrice peut s'accompagner de phénomènes auditifs et visuels et consiste dans la mise en activité d'éléments cérébro-psychiques qui sont dynamiquement associés avec les appareils moteurs; la représentation motrice accompagne la mise en jeu de ces appareils moteurs [1].

Dans mon article sur le langage intérieur (janvier 1876), j'ai eu moi-

1. J'ai exposé il y a quelque temps, dans cette *Revue,* ma manière de voir sur le rapport des divers phénomènes qui peuvent constituer la parole intérieure. M. Stricker, dont j'avais attaqué les conclusions, a critiqué à son tour mon travail dans un autre numéro de la *Revue.* Je crois inutile de revenir longuement sur cette discussion. M. Stricker a contesté mes expériences qui ne pouvaient s'accorder avec sa théorie; je me borne à dire, puisque l'occasion m'est offerte de revenir sur ce sujet, que je maintiens mes expériences et mes conclusions.

même à interpréter psychologiquement les hallucinations psychiques. J'ai cru pouvoir y trouver de véritables images abstraites de diverse nature, images abstraites de représentations motrices, auditives ou visuelles. Cette interprétation peut, comme je viens de le dire, se concilier, il me semble, avec la théorie de M. Simon en la modifiant un peu. Il me paraît au reste que la réalité des images abstraites en général est indiscutable (j'espère revenir prochainement sur cette question) et que les images des hallucinations psychiques consistent au moins en partie en images abstraites, c'est-à-dire que, si l'on prend la théorie de M. Simon dans le sens précis qu'il lui a donné, je crois qu'elle n'est pas complète et que, à côté des phénomènes moteurs, les phénomènes auditifs ou visuels faibles peuvent, au moins en certains cas, tenir une place importante dans l'hallucination psychique. Cette interprétation me paraît plus conforme aux résultats des dernières recherches sur le langage intérieur, et aussi s'accorde mieux avec ce que mes observations personnelles m'apprennent, en tant, du moins, que l'état normal peut servir à interpréter l'état pathologique.

Pour abréger, je signalerai simplement quelques autres parties de l'ouvrage de M. Simon : je citerai par exemple une théorie du somnambulisme naturel, destinée à expliquer la coordination des mouvements du somnambule, leur adaptation au monde extérieur. « Nous pouvons, dit l'auteur, définir la vie perceptive somnambulique, si je puis me servir de cette expresion, *un état particulier du sommeil dans lequel des perceptions réelles, parfois auditives, olfactives, gustatives, mais le plus ordinairement exclusivement tactiles, engendrent des images fantastiques visuelles, qui coïncident exactement avec les objets ayant donné naissance aux perceptions réelles, et mettent ainsi, en quelque sorte, le dormeur dans les conditions de la veille.* » Quelquefois d'ailleurs, comme l'auteur le fait remarquer, l'image du rêve et celle de l'objet qui a donné naissance à la perception ne sont pas identiques.

A la fin de son ouvrage, M. Simon, qui s'est soigneusement tenu jusque-là sur le terrain de la psychologie expérimentale, aborde la psychologie métaphysique. « Dans les faits dont nous avons cherché, au cours de cet ouvrage, à donner l'explication, nous n'avons eu affaire qu'à la matière, si je puis dire, de la mémoire et de l'imagination. Nous avons à peine parlé de la force agissante qui dispose de cette matière... Chaque fois que les combinaisons de la mémoire et de l'imagination sont voulues, ces combinaisons volontaires sont le résultat de l'action d'une libre puissance que les circonstances extérieures peuvent influencer, auxquelles l'instrument lésé peut mal obéir, mais qui, dans l'état d'intégrité cérébrale, est la vraie maîtresse de ce clavier aux touches innombrables qui constitue la mémoire et l'imagination. Cette puissance, cette force, c'est l'âme humaine. »

M. Max Simon attribue ainsi l'harmonie psychique, quand elle existe, à une sorte d'entité métaphysique; il paraît plus simple et plus juste de ne voir dans l'âme simplement que cette harmonie elle-même, cette

synthèse des fonctions. Je crois que cette interprétation suffit, sans métaphysique aucune, à retenir ce qu'il y a de juste dans la conception de l'esprit. L'âme est une loi abstraite des phénomènes et exprimant leur synthèse systématique.

Conservant l'âme métaphysique, M. Simon est encore à chercher son mode d'action sur le corps. Voici son hypothèse : « De sa nature (de l'âme) la physiologie ne nous apprend rien ; de son mode d'action sur la matière, nous ne savons rien non plus ; nous sentons qu'elle agit, voilà tout. De ce mode d'action, pourtant, il semble possible d'entrevoir quelque lueur... On peut se demander, en effet, si ces vibrations que nous avons considérées comme constituant les images de la mémoire et de l'imagination, n'ont pas pour excitant, pour moteur intermédiaire dans le système nerveux, ce fluide impondérable, l'éther, que les physiciens considèrent comme pénétrant tous les corps de la nature et donnant naissance par ses modalités diverses à toutes les forces physiques. »

En somme, l'ouvrage de M. Simon est un bon traité de la pathologie de l'imagination, un recueil riche en faits et en idées, un livre à lire, à consulter et à recommander.

FR. PAULHAN.

Dr J. Bergmann. VORLESUNGEN UEBER METAPHYSIK MIT BESONDERER BEZIEHUNG AUF KANT. *Leçons sur la métaphysique avec rapport particulier à Kant.* Berlin, 1886, Mittler et fils.

M. Jules Bergmann n'est pas un inconnu pour les lecteurs de cette *Revue* et, non moins que les précédents, son dernier ouvrage mérite l'attention du public philosophique. La métaphysique qu'il nous expose n'est pas certes tout à fait nouvelle. Avec quelques réserves et quelques corrections, c'est la doctrine des monades. Mais il n'est pas sans intérêt de voir les profondes spéculations de Leibniz étayées d'arguments nouveaux et défendues pied à pied contre la critique de Kant. D'ailleurs, dans la discussion des principes du criticisme, l'auteur apporte des qualités philosophiques de premier ordre : une sincérité parfaite, une incontestable pénétration, une remarquable clarté dans les idées et une réelle vigueur d'argumentation.

Qu'est-ce d'abord que la métaphysique? A cette question préjudicielle, M. Bergmann répond avec Aristote : La métaphysique est la science de l'être. Elle a pour objet exclusif les caractères communs à tous les êtres, ceux qu'ils ne sauraient perdre sans cesser d'exister. La métaphysique ou philosophie première est donc l'ontologie au sens strict.

Ici, pour la première fois, l'auteur entre en conflit avec Kant. D'après ce dernier, une science de l'Etre comme tel serait sans objet. L'être n'est à aucun titre une qualité ou un prédicat. Dire qu'une chose existe, ce n'est rien déterminer à son égard, mais simplement la poser. L'existence n'est ni un attribut essentiel de la chose, puisqu'elle peut ne pas exister, ni une détermination qui s'ajoute au contenu de la représenta-

tion qui reste la même, que son objet existe ou non. Le jugement d'existence ne porte pas sur les choses, mais sur nos représentations. Dire qu'une chose existe, c'est dire que sa représentation est une représentation valable. L'auteur combat cette manière de voir. Sans doute l'existence n'est pas une détermination nouvelle qui s'ajoute à la représentation, mais c'en est un moment nécessaire : c'est le moment indispensable de toute représentation. Une chose que nous nous représentons peut ne pas exister, mais nous ne pouvons nous la représenter que comme existante. Ce qui n'est pas n'a aucun attribut; la représentation de l'être est le noyau de toutes les autres.

Ainsi la métaphysique a un objet. Cet objet est-il assez complexe pour fournir la matière d'une science? Une science ne saurait se réduire à la solution d'un problème unique. Mais la question de l'être renferme une multitude de questions. L'être est en rapport avec la représentation. En quoi consiste ce rapport? Tout être est une substance avec des accidents. Qu'est-ce que l'unité, la substance, l'accident? Les êtres changent, ils agissent les uns sur les autres, ils sont des forces ou des causes. Qu'est-ce que le changement, qu'est-ce que l'action, qu'est-ce que la causalité? Nous percevons hors de nous l'étendue et en nous la pensée ; l'étendue et la pensée sont-elles deux attributs de l'être, ou existe-t-il deux classes d'êtres, ou enfin prenons-nous pour des êtres de simples apparences? Telles sont les questions que la science de l'être doit résoudre. Il n'est pas à craindre qu'elle manque de matière.

Mais les questions que pose la métaphysique ne sont-elles pas des questions insolubles? Les contradictions des métaphysiciens, les controverses sans fin où ils semblent se complaire ne prouvent-elles pas qu'ils se consument à poursuivre un but inaccessible? Ne sommes-nous pas autorisés à mettre en doute la compétence métaphysique de notre intelligence? Kant l'a pensé. Il a jugé nécessaire de rechercher avant tout si la métaphysique est possible; il a cru pouvoir démontrer qu'elle ne l'est pas. D'après lui, tout savoir vient de l'intuition et l'intuition n'atteint que des phénomènes. La science de l'être devrait être tirée de purs concepts. Or de purs concepts nous ne pouvons légitimement rien tirer. Par malheur les arguments de Kant se retournent contre sa thèse. Loin de mettre fin aux controverses des philosophes, sa *Critique de la raison pure* en a plutôt suscité de nouvelles. D'ailleurs cette critique, telle que Kant la conçoit, est, elle aussi, une science tirée de purs concepts. Pas plus que les sciences de la nature, la métaphysique ne présuppose une critique de nos facultés. Les problèmes qu'elle agite ne sont pas arbitraires, ils s'imposent à l'esprit humain. Il est vrai qu'une science doit en dernière analyse reposer sur l'intuition, mais Kant n'a pas démontré que nous n'avons aucune intuition de l'Etre. S'il avait raison sur ce point, le mot être n'aurait pour nous aucun sens. Néanmoins ce philosophe n'a pas fait une œuvre vaine. Une critique de la raison est impossible, mais il peut y avoir une science de la raison. Kant a fondé cette science. Il a fait dans la philosophie une révolution nécessaire. Il

a montré qu'une théorie de l'être doit être en même temps une théorie de la représentation; que le problème de l'existence est inséparable du problème de la connaissance. Il a mis fin à la métaphysique ontologique et inauguré la métaphysique psychologique.

Conformément à cette conclusion, l'auteur aborde la métaphysique par la critique de la connaissance. Nous croyons percevoir deux sortes de réalité : une réalité extérieure, le monde des corps; une réalité intérieure, le moi. Qu'y a-t-il de vrai, qu'y a-t-il d'illusoire dans nos perceptions?

Examinons d'abord les données de la perception extérieure. L'être des corps, s'ils en ont un, n'est pas ce qu'il nous apparaît. Les qualités sensibles n'existent pas hors du sujet sentant. Le sens commun sait déjà que nos perceptions et l'être des choses ne coïncident pas d'une manière parfaite, que nos sens sont sujets à de fréquentes illusions; mais il croit que les choses sont au moins de même ordre que nos perceptions, qu'elles ont une saveur, une odeur, une couleur, etc. La réflexion nous apprend que les qualités perçues ne sauraient être dans les choses. La couleur, l'odeur, la saveur, sont des états du moi. Une propriété d'une chose en soi ne peut être en même temps le contenu d'un sujet différent de cette chose. Ce qui est dans la conscience ne saurait être dehors. Etre dans la conscience, cette expression est une métaphore et veut dire être un mode de la conscience. Dirons-nous que les qualités sensibles ne sont pas les propriétés des choses, mais leurs images dans l'esprit? L'hypothèse est superflue, puisque les corps n'ont besoin que d'être animés de divers mouvements pour produire en nous des sensations, que leurs qualités propres, s'ils en ont, sont sans effet sur nous. L'hypothèse est inconcevable; ce n'est rien dire ou dire une chose contradictoire que de parler d'une couleur que personne ne voit, d'un son que personne n'entend. Les mêmes arguments valent contre la réalité des qualités appelées primaires ou mathématiques. Descartes se trompe quand il affirme que l'étendue peut être représentée comme une réalité séparée de la conscience. Il n'en est rien. C'est un mode de la conscience au même titre que les qualités sensibles. D'ailleurs la représentation de l'étendue est inséparable de celle des qualités sensibles. Nous ne pouvons effectivement nous représenter un corps dépouillé de toute qualité et réduit à la seule étendue. Nous pouvons, il est vrai, considérer dans un corps son étendue seule à l'exclusion de ses autres propriétés, mais cette abstraction n'équivaut nullement à une représentation de l'étendue pure.

Cette étendue que nous ne percevons pas hors de nous, peut-être la percevons-nous en nous-même. Spinoza croit que notre corps et notre esprit sont deux aspects d'une même réalité, et que, quand nous localisons nos sensations (par exemple, un froid aux pieds), nous nous sentons étendus, nous avons une conscience immédiate de notre étendue. Mais si le moi rapporte ses sensations à différents points du corps, il ne s'y place pas lui-même. Le moi, le sujet percevant n'a pas d'éten-

due. Il n'est pas davantage situé en un point de l'espace. Il serait ridicule de lui assigner un lieu, si par moi on entend en effet le sujet conscient, non le substratum matériel ou immatériel qu'on lui suppose. Ueberweg a cru impossible de comprendre qu'un sujet inétendu puisse se représenter l'étendue. Il a repris la thèse de Spinoza, l'a développée et complétée. Mais ses efforts ingénieux n'ont abouti qu'à en faire plus clairement ressortir l'inconsistance.

L'intuition de l'espace est impossible sans la sensation. Inversement, celle-ci n'a jamais lieu sans celle-là, au moins pour les sens qui perçoivent directement l'étendue : la vue et le toucher. Ces deux processus intimement liés entre eux sont deux éléments intégrants de la perception extérieure, mais ils ne suffisent pas à la constituer. Pour percevoir un corps, il faut rapporter les qualités que les sens nous révèlent à un être ou à une substance. Or cette substance elle-même, les sens ne l'atteignent pas. Rien dans la perception ne vient s'ajouter au contenu sensible de l'intuition. La substance n'est pas, comme les qualités, un mode de notre conscience. Le substratum de l'étendue de la résistance, de la couleur n'est pas saisi immédiatement par l'esprit. Il n'y est d'ailleurs représenté par aucune image. Jamais personne ne l'a vu ni entendu, ou touché, si l'on désigne par ces termes les opérations des sens. La matière, support de tout ce que nous percevons, échappe elle-même à la perception.

Comme la substantialité, la causalité est identique à l'être. C'est avec raison que Platon a défini l'Etre ce qui peut agir et pâtir. Si la substance des corps échappe à la perception, sa causalité doit y échapper aussi. L'une et l'autre sont conçues et non perçues.

Déjà Platon reconnaît que la substance n'est rien de sensible. Descartes le démontre à son tour par l'exemple célèbre du morceau de cire. Ses doutes sur la réalité des corps prouvent qu'à son avis la causalité échappe elle aussi à la perception. Locke suit Descartes pour la substance, au moins dans ses négations, mais il croit que l'idée de cause est donnée à la fois par la sensation et par la réflexion. Berkeley le premier établit que les sens ne peuvent nous fournir cette idée. Hume prouve péremptoirement qu'ils n'atteignent ni la substance ni la cause. Mais il se sépare de Descartes et se rapproche de Locke en ce qu'il tient ces notions pour accidentelles, qu'il se refuse à admettre qu'elles soient nécessairement impliquées dans la perception externe. Avec Kant la question entre dans une phase nouvelle. Ce philosophe distingue la représentation, processus aveugle par lequel les images se forment dans la conscience et la pensée, activité par laquelle le moi rapporte ces images à des objets. La représentation comprend d'ailleurs outre la sensation la localisation dans l'espace des impressions senties.

L'auteur admet la distinction de Kant, mais lui reproche d'en exagérer la signification. Pour Kant, la formation de l'image est un processus complet en soi, qui préexiste à la pensée et en est indépendant. Pour l'auteur, la représentation est inséparable de l'acte par lequel nous po-

sons l'objet comme réalité substantielle. L'abstraction peut distinguer ces deux opérations, en fait l'une n'a jamais lieu sans l'autre. C'est pourquoi l'auteur préfère appeler intuition (*Auschanung*) ce que Kant appelle représentation (*Vorstellung*), et réserver ce dernier terme pour désigner l'acte final auquel concourent la sensation, l'intuition et la pensée, la position de l'objet comme réalité corporelle.

La perception est une pensée parce qu'elle contient comme élément nécessaire la position d'un objet et peut, par suite, être vraie ou fausse. L'alternative du vrai ou du faux est pour l'auteur la marque distinctive de la pensée. N'est-ce point là confondre la pensée avec le jugement? Seul, d'après la plupart des philosophes, le jugement comporte la possibilité de l'erreur. L'auteur entre, à ce propos, dans une digression assez longue mais intéressante sur la théorie du jugement. Le jugement, d'après lui, est un processus critique qui, comme tel, ne ne saurait être primitif, mais suppose une activité intellectuelle antérieure, dont il juge les résultats. Cela est évident surtout pour le jugement négatif. Ce jugement n'a ni un sujet négatif, ni un attribut négatif; la négation est simplement le rejet d'une représentation proposée, la reconnaissance de sa non-validité. L'affirmation est le contraire de la négation. C'est la confirmation d'une position (*Setzung*) antérieure. Ce jugement : Il y a un serpent de mer, confirme, reconnaît comme valable la position d'un serpent de mer. Ce qui nous trompe à cet égard, c'est que le langage n'a pas de signe spécial pour l'affirmation comme il en a pour la négation.

Le jugement suppose une forme antérieure de l'activité intellectuelle, une position (*ein Setzen*) des choses et de leurs déterminations que le jugement confirme ou rejette. D'ailleurs la position des déterminations implique celle des choses qu'elles déterminent. Une chose n'a de qualité qu'en tant qu'elle est. Le serpent de mer a des poils, le serpent de mer n'a pas de poils; ces deux propositions sont également fausses. Or l'activité intellectuelle qui précède le jugement et rend le jugement possible n'est autre chose que la perception. La perception n'est pas, comme le jugement, un travail de l'entendement sur le contenu de la conscience, mais, ce que suppose tout travail de cette sorte, la prise de possession de ce contenu.

Toutefois cette prise de possession n'a pas lieu, comme l'a pensé Kant, après que les représentations sont formées. Elle se confond avec leur formation même. Nous n'avons pas d'abord des représentations subjectives complètes, que nous objectivons par la suite. En même temps que nous localisons nos sensations dans l'espace, nous les rapportons à un objet ou plutôt nous les localisons parce que nous les rapportons à un objet étendu. L'intuition de l'espace n'est pas indépendante de l'entendement; elle est au contraire produite par lui. Autrement la certitude absolue de la géométrie serait inexplicable. Elle ne se comprend que si l'entendement se donne à lui-même l'intuition de l'espace. Du moment que cette intuition ne procède pas de lui, qu'elle lui vienne

du dehors ou du dedans, qu'elle représente la constitution des choses ou celle de notre sensibilité, elle lui demeure fatalement étrangère. Il ne saurait connaître *a priori* les lois qui la régissent, mais devrait attendre que l'expérience les lui révélât.

Ainsi la représentation n'est possible qu'avec le concours de l'entendement. Il en est de même de la sensation, au moins des sensations que nous rapportons immédiatement à certains points de l'espace (sensations visuelles et tactiles). L'auteur, on le voit, écarte sans même les discuter les théories empiristiques de l'intuition spatiale. Il y a donc au moins deux sens dont l'exercice est nécessairement lié à l'intuition de l'étendue et qui, par suite, ne sauraient exister que chez un être doué d'entendement. Ce sont d'ailleurs les seuls dont les données soient immédiatement rapportées aux objets. Si nous n'avions que des sensations inétendues, nous ne saurions sortir de nous-mêmes et concevoir un monde extérieur. Notre état serait celui que Leibniz assigne aux monades nues; c'est peut-être celui de certains êtres inférieurs. Néanmoins l'étendue dont sont douées certaines sensations ne suffit pas à expliquer la conception de l'extériorité. Si nos seules sensations étendues étaient celles du toucher et de la vue, le monde matériel nous apparaîtrait sans doute comme situé dans l'espace, mais cet espace lui-même nous semblerait un contenu de la conscience. Si nous nous représentons les corps comme des réalités extérieures à nous, c'est que le sujet pensant, en tant qu'il localise dans son corps ses propres états internes, en vient pour ainsi dire à se placer lui-même dans l'espace.

En résumé la perception est un acte de l'entendement par lequel nous posons des substances étendues douées de qualités sensibles; la sensation et l'intuition sont deux moments nécessaires de la perception, mais n'ont, en dehors d'elle, aucune réalité propre.

Ainsi la perception est proprement une pensée; il faut ajouter de suite que c'est une pensée fausse, une erreur. La matière que la perception pose comme réelle, n'a qu'une réalité apparente. En toute rigueur elle n'existe pas. Platon avait raison de l'appeler le non-être (τὸ μὴ ὄν). Puisqu'elle n'est que le support des qualités perçues, son être s'évanouit avec celui de ces qualités. Le sens commun lui-même conclut ainsi. Après avoir reconnu pour une illusion la figure colorée que nous présente un miroir, on ne peut tenir pour réel le corps auquel on l'avait d'abord attribuée. La subjectivité de l'intuition sensible entraîne celle de la matière. D'ailleurs le concept d'une substance étendue est contradictoire. Toute substance réelle est une, or aucune matière ne saurait l'être. Une pierre est aussi peu un individu réel qu'une forêt, un troupeau ou une constellation. Un objet d'art, une maison, un organisme semble posséder une unité plus réelle en ce sens que leurs diverses parties sont coordonnées et que l'idée du tout détermine celle des parties, mais l'unité de la forme ne peut être conçue comme réelle que si l'on a d'abord conçu comme telle la matière à laquelle cette forme est

attachée. L'individu serait-il l'atome? Un atome étendu n'a encore qu'une apparence d'unité. Un atome inétendu n'a plus rien de la matière.

Donc la matière n'existe pas. La perception ne saisit aucune substance véritable, mais seulement des semblants de substances. Est-ce à dire qu'il n'y ait rien hors de nous et qu'il faille donner raison à l'idéalisme extrême? Ce n'est point là une conclusion qui s'impose. Le monde des corps est un monde d'apparence; mais ces apparences peuvent être produites dans le sujet par l'action de causes réelles, seulement ces causes ne sont pas des corps. Elles ne sont pas non plus des êtres inconnaissables qui se cacheraient en quelque sorte sous les corps, qui se présenteraient à nous comme sous un déguisement. Cette hypothèse est même au fond dénuée de sens.

Les causes de nos perceptions, les êtres réels qui produisent en nous les apparences sensibles sont ce que Kant a appelé les choses en soi. Le principe de causalité nous oblige à en affirmer l'existence. L'auteur sur ce point est d'accord avec Kant. On a reproché à celui-ci de contredire par cette affirmation sa doctrine générale sur la portée des catégories. Mais c'est qu'on a mal interprété cette doctrine. Kant n'a dit nulle part que les catégories sont seulement des lois du phénomène. Cette théorie est si peu la sienne qu'il ne leur donne jamais cette signification. Au contraire il les applique à plusieurs reprises aux choses en soi. Ce sont les schèmes seuls dont la portée est limitée par lui au monde phénoménal. S'il soutient que les choses en soi sont inconnaissables, ce n'est pas parce que les catégories leur sont inapplicables; mais c'est que nous n'avons aucune intuition de ces choses, et que, hors de l'intuition, l'application des catégories ne produit aucune connaissance. Par leur subsomption sous les catégories les choses sont pensées, mais non connues. Cette dernière thèse est contestable, mais le reproche de contradiction n'est fondé sur rien. Mettre en doute que nos perceptions aient des causes, c'est abuser de la critique.

Après avoir admis que nos perceptions ont des causes, il reste à prouver que ces causes sont hors de nous. On a reproché à cette doctrine de contenir une contradiction interne. La chose en soi, a dit Fichte, devra être pensée comme indépendante de la pensée qui la pense. Mais cette objection s'applique également à l'hypothèse qu'il fait d'une force qui s'oppose au moi et lui donne un choc. Il le reconnaît d'ailleurs et se voit amené à dériver cette force du moi lui-même. Néanmoins la difficulté n'est pas levée, car la nécessité d'un premier choc apparaît de nouveau. C'est un cercle que l'on peut étendre à l'infini, mais dont on ne peut sortir. S'en tenir là, n'est-ce pas prendre son parti de la contradiction? Si l'on pose en principe qu'un être ne peut subsister en soi et être pensé par un autre être, nous devons nier toute réalité différente de notre propre moi et nous sommes condamnés à ne jamais sortir de nous-mêmes. Mais ce principe est-il vrai? Il y a contradiction à ce que l'objet de la sensation ou de l'intuition existe en soi, parce que cet objet n'est, par hypothèse, que ce qu'il est dans la conscience;

parce qu'au fond il n'est qu'un mode de celle-ci. Il n'en est plus de même de l'objet simplement pensé. Ce que je conçois comme substance ou cause n'est pas conçu comme un mode de ma conscience. Ainsi l'hypothèse d'une chose en soi différente du sujet n'a rien de contradictoire. Il y a bien dans Kant une contradiction, mais elle consiste à soutenir que la chose en soi est inconnaissable. La chose est en effet déterminée comme substance et cause. Or ces déterminations sont des connaissances. L'erreur de Kant consiste à croire qu'il peut exister des notions vides. La notion vide est une *contradictio in adjecto.*

La croyance à un monde de choses en soi distinctes du sujet pensant n'est nullement contradictoire; cette croyance est-elle légitime? Nos perceptions sont des faits réels qui doivent avoir des causes réelles; comment devons-nous concevoir ces causes? Évidemment de la façon la plus propre à nous en expliquer les effets. Or nos perceptions présentent cette particularité remarquable qu'elles simulent un monde réel, un monde auquel s'appliquent des catégories de l'entendement. Si l'on passe sur certaines difficultés qui se révèlent seulement à la sévère analyse du philosophe, les corps se comportent comme des choses en soi. Kant admet que l'entendement impose au monde de l'intuition ses catégories, mais c'est là une supposition inconsistante. Ce n'est pas l'entendement qui donne à la conscience son contenu déterminé, et c'est par ses déterminations particulières que le contenu de la conscience est susceptible d'être pensé. L'entendement a des exigences qui sont *a priori* les lois de toute réalité connaissable, mais c'est d'elles-mêmes que les apparences perçues se conforment à ces exigences. L'entendement ne saurait les y contraindre; si elles ne s'y conformaient pas, l'expérience ne serait plus possible, la perception le serait encore. Kant a le tort de confondre deux choses très différentes, la perception (*Wahrnehmung*) et l'expérience (*Erfahrung*). L'illusion, au sens vulgaire du mot, peut être définie : une perception qui ne se prête pas à l'application des catégories. Toutes les perceptions pourraient être des illusions. S'il n'en est pas ainsi, si l'expérience est possible, nous en devons chercher la raison dans la constitution particulière des causes de nos perceptions.

Cette constitution doit expliquer aussi la liaison de l'âme et du corps, la liaison de nos états internes et de leurs conditions physiques. Il est incontestable que nos opérations psychiques, la vision par exemple, dépendent de conditions organiques très complexes et cessent de se produire quand ces conditions viennent à manquer. Comment expliquer ce fait si rien de réel ne répond pas à la structure de nos organes, si cette structure n'est pas elle-même quelque chose de réel ou ne représente pas une organisation réelle d'une égale complexité? Il nous est impossible d'ailleurs de nier sérieusement qu'il existe d'autres esprits que nous; or l'existence de ces esprits ne nous est connue que par leurs manifestations extérieures, que par leur liaison avec certains corps.

Ainsi le monde des corps nous apparaît comme soumis aux lois que l'entendement édicte pour les réalités, et les changements qui s'y produisent sont coordonnés par nous à des changements réels. On peut expliquer ces faits de trois façons différentes. On peut admettre que le monde des corps se confond avec le monde des choses en soi, on peut voir dans le premier une image du second, enfin on peut concevoir entre eux une correspondance continue, un parallélisme analogue à celui du langage parlé et du langage écrit. Les deux premières hypothèses ont été démontrées fausses ; nous devons en conséquence nous en tenir à la dernière.

La perception extérieure ne nous donne aucune intuition de la réalité ; elle nous permet seulement d'entrevoir, à travers les symboles sensibles, les rapports intrinsèques des êtres réels et les changements que subissent ces rapports. La perception interne sera-t-elle plus instructive? Chacun de nous entend par *moi* cet objet qui est identique au sujet lui-même. Le *moi* est cela et cela seul. Mon *moi* est ce dont j'ai conscience ; il est cette conscience même. La réflexion sur soi n'est pas pour la conscience un simple accident. Le sujet de la connaissance se connaît nécessairement lui-même. Il n'est pas comme une lampe qui peut sans doute s'éclairer elle-même, mais qui subsiste et même éclaire indépendamment de cette circonstance. En tant que nous en avons la perception, le *moi* n'est pas autre chose que cette perception même. Il est tout entier conscience de soi. Une pensée inconsciente serait la conscience en tant qu'elle ne se saisirait pas elle-même. Une âme distincte de la conscience et qui la produirait ne serait pas plus moi que mon corps. Néanmoins le *moi* conscient ne se perçoit jamais sans percevoir en même temps un contenu différent de soi. Ce contenu comprend deux parties distinctes : les accidents du *moi* et le *non-moi*. Le contenu de la perception extérieure est aussi nécessairement un contenu de la perception interne. Par suite la relation du moi aux objets est double. Il forme avec eux le contenu total de la perception en même temps qu'il s'oppose à eux comme sujet. C'est grâce à ses rapports avec le corps propre que le moi se coordonne aux objets. Kant a méconnu ce fait, mais Spinoza, Fichte, Schopenhauer, l'ont mis en lumière. Des êtres qui ne localiseraient pas leurs sensations dans leur propre corps ne distingueraient pas le *moi* du *non-moi*. Ils ne s'élèveraient point à la perception et demeureraient purement sensitifs. La conscience, d'ailleurs, ne saisit pas seulement les perceptions. Elle atteint les opérations plus élevées dont les perceptions sont la matière : conception, jugement, raisonnement, etc. Elle perçoit aussi les sentiments ou les modes du désir. Au sens ordinaire du mot, le désir implique une représentation de l'avenir, mais plus généralement c'est un état de l'âme agréable ou désagréable qui accompagne la perception ou, pour mieux dire, en est un mode. Le sentiment ne s'ajoute pas à la conscience de soi comme un accident pur et simple, c'est l'acte même de la conscience en tant qu'il est agréable ou pénible.

Si le moi ne se distingue pas de la conscience qu'il prend de lui-même, cette conscience, à l'opposé du sens externe, doit atteindre la substance même de son objet. Cette conséquence est contredite par la théorie du sens interne. D'après cette théorie, le moi est en quelque sorte perçu du dehors par la conscience, comme la matière par les sens. C'est à Locke qu'on peut faire remonter l'origine de cette manière de voir. Il l'applique indistinctement à toutes les opérations de l'âme. Kant l'adopte, mais l'applique exclusivement aux opérations du sens externe. Il tombe par là dans une évidente inconséquence. D'ailleurs sa doctrine sur ce point abonde en contradictions. Si, comme il le prétend la connaissance sensible n'atteint que des phénomènes et si nous ne connaissons le sens externe que par l'interne, notre sens externe n'est qu'un phénomène subjectif, nous ne possédons en réalité qu'une apparence de sens externe. Cette conclusion se retourne d'ailleurs contre le sens interne, s'il n'est saisi que par lui-même et si tout ce qu'il saisit n'est qu'apparence. Il est contradictoire d'admettre que toute connaissance est médiate. Si un processus quel qu'il soit doit, pour être connu, affecter un sens, il faudra un nouveau sens pour connaître le sens interne, puis un autre encore pour connaître celui-là et ainsi à l'infini. On dira peut-être que la perception interne n'est pas elle-même perçue, mais on aboutit ainsi à la notion contradictoire d'une conscience inconsciente. Il faut pour sortir du cercle admettre l'identité de la conscience et de son contenu; il faut accorder que le fait dont j'ai conscience est inséparable de cette conscience même. Ce qui empêche Kant d'accepter cette conclusion, c'est l'opposition absolue qu'il suppose entre la sensibilité réceptive et l'entendement actif. La conscience est à proprement parler une intuition intellectuelle. D'ailleurs, Kant lui-même déclare inexplicable l'identité du *moi* qui pense et du *moi* qui se perçoit soi-même, du sujet de l'entendement et du sujet de la conscience. Cette identité, dans sa théorie, n'est pas seulement inexplicable, elle est rigoureusement impossible.

Quelque évidence que possède la conscience de soi, il faut avouer cependant que sa possibilité est un problème. Pour résoudre ce problème, il importe avant tout de le bien poser. Il faut dégager la difficulté réelle des difficultés purement apparentes avec lesquelles on l'a trop souvent confondue. Kant cherche à comprendre comment le sujet conscient s'identifie au sujet pensant. Schopenhauer ne peut expliquer comment le sujet de la volonté est en même temps celui de la connaissance. Fichte trouve une contradiction dans le fait prétendu que le *moi*, pour se connaître, doit s'opposer un *non-moi*. Dans tous ces systèmes, la vraie question est méconnue. Le moi pour se connaître n'a pas absolument besoin de s'opposer un *non-moi* et l'existence d'un *non-moi*, pensé par le *moi*, n'a rien de contradictoire. Le *moi* n'a pas pour base un processus réel indépendant de la conscience, comme le vouloir de Schopenhauer. Enfin il ne s'affecte pas lui-même, comme le suppose Kant, et ne se donne pas de lui-même une intuition aveugle, que l'en-

tendement, on ne sait trop comment, viendrait par la suite éclairer.

Pourtant la notion du moi contient une réelle antinomie. Le mérite de l'avoir mise en lumière revient à Herbart. On peut définir le *moi :* ce qui se représente soi-même. Or une semblable représentation semble manquer à la fois de sujet ou d'objet. Le *moi* connaît le *moi*. Si au dernier terme de cette proposition nous substituons sa définition, nous aurons : le moi connaît ce qui connaît le moi. Le terme qu'on voulait définir reparaît de nouveau. Il faut substituer encore et nous avons alors : le *moi* connaît ce qui connaît ce qui connaît le moi. On pourrait continuer ainsi indéfiniment. L'objet de la connaissance fuit en quelque sorte devant nous. Si au lieu de nous demander quel est l'objet de la connaissance de soi nous en recherchons le sujet, le même phénomène se produira en sens inverse. L'auteur expose avec beaucoup de force et discute longuement cette difficulté. Il ne peut accorder à Herbart que la contradiction soit réelle et que par suite le *moi* n'ait qu'une existence apparente. Il admet la nécessité où est la représentation du *moi* de se développer linéairement dans les deux sens ; mais ce développement ne lui semble pas une impossibilité. C'est pour lui l'expression nécessaire de la nature intime du *moi*. La vie du moi est un processus sans commencement ni fin, où chaque moment se comporte comme sujet par rapport au précédent et comme objet par rapport au suivant. D'ailleurs dans aucun de ces moments la conscience n'est simplement conscience de soi. Elle est toujours en outre conscience de quelque autre chose. Par suite le moi objet et le moi sujet ne sont jamais rigoureusement identiques, quoique à tout instant de la durée le moi soit à la fois sujet et objet.

Ainsi se trouve écartée l'apparence de contradiction que présente le concept de la perception interne. Cette perception saisit-elle l'être même du *moi*? Il faut, semble-t-il, l'accorder si l'on veut éviter de tomber dans un scepticisme absolu d'ailleurs contradictoire. Si la perception interne ne saisit pas l'être et si toute idée doit, en dernière analyse, venir de l'intuition, nous ne saurions avoir l'idée de l'être, ni l'idée corrélative de la représentation. Au fond, selon la remarque de Beneke, Kant a renouvelé le scepticisme de Protagoras. Si en nous et hors de nous nous ne percevons que des apparences, toute science est impossible. Il ne saurait y avoir une science de l'apparence ; tout au plus peut-on concevoir une science du sujet de l'apparence en tant qu'il la subit. Il est vrai que Kant admet l'universalité de l'apparence pour tous les hommes, mais c'est là de sa part une assertion toute gratuite et, dans l'hypothèse où il se place, à jamais invérifiable. Il distingue l'apparence (*Schein*) et le phénomène (*Erscheinung*) ; mais, pour qui s'interdit toute connaissance de l'être, une telle distinction est dénuée de sens. Entre l'être et le paraître il n'y a pas de milieu. Sans doute Kant ne nie pas l'être. Il le conserve sous le nom de *chose en soi*. Mais c'est pour lui un concept vide et il ne nous enseigne nulle part à le distinguer de celui du Rien. C'est, dit-il, une notion limite ; mais une notion, quelle qu'elle soit, doit avoir un contenu. Une notion vide n'est pas une notion du

tout. Le kantisme est donc logiquement identique au scepticieme et l'on y aboutit forcément quand on refuse au *moi* une réalité absolue.

Une semblable négation est d'ailleurs absolument dénuée de motifs. En fait chacun de nous croit être un moi, un être réel qui se perçoit lui-même. Pour rejeter cette croyance il faudrait avoir des raisons. Sans doute nous croyons aussi que les corps sont des êtres et cette opinion a été démontrée fausse. Mais les deux cas sont loin d'être identiques. L'être *en soi* et l'être *perçu* sont contradictoires, quand il s'agit de la perception par autrui; la contradiction n'est plus à craindre en ce qui concerne la perception par soi-même. On ne peut conclure par analogie de la matière au *moi*. Ce qui serait contradictoire c'est que le *moi* se perçût sans exister. Ainsi que l'a reconnu Descartes, l'apparence de la conscience implique sa réalité. Je crois me percevoir moi-même ; si cette perception n'est qu'une apparence, au moins cette apparence est-elle perçue. Je me perçois en tant que je crois me percevoir. Si cette nouvelle perception de soi n'est encore qu'une perception apparente, elle en implique encore une autre et cela à l'infini. Mais, par ce recul incessant, l'adversaire ne gagne rien. Une apparence n'a d'existence qu'en tant qu'elle est perçue ;car dans l'hypothèse où nous nous plaçons l'apparence de la perception de soi existerait sans être en définitive perçue par rien. Il n'y a qu'un moyen d'échapper à cette conclusion : c'est de nier la réalité du moi et de refuser d'en admettre l'apparence. Par là le scepticisme se rend irréfutable. On ne peut réfuter celui qui n'accorde rien. Mais prendre ce parti, c'est sortir des conditions d'une discussion sérieuse.

Le moi existe donc. C'est un être réel, non une pure apparence, et la conscience qui le perçoit, perçoit son être même. On peut pourtant se demander encore si elle perçoit cet être tel qu'il est, si elle atteint ses véritables déterminations. Ce dernier doute est facile à lever. Au fond il est incompatible avec les conclusions auxquelles nous sommes parvenus. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler que le *moi* est seulement ce que la conscience saisit, non le substrat hypothétique des phénomènes conscients. Si des philosophes ont pu douter que le moi se connaisse lui-même ou qu'il se connaisse tel qu'il est, c'est qu'ils n'ont pas su distinguer le *moi* de la conscience de ce malencontreux substrat conçu à l'image de la matière. La conscience perçoit le moi réel avec ses accidents réels. Les opérations dont nous avons conscience sont des opérations véritables, des changements réels du moi et non de simples signes de ces changements. Puisque le moi n'est jamais saisi que dans ses opérations, douter de leur réalité serait douter de celle du moi. Une conséquence importante de ces affirmations, c'est que le temps où s'accomplissent les opérations du moi est réel comme elles-mêmes. Le parallélisme établi par Kant entre le temps et l'espace ne se soutient pas. L'espace, comme les corps, n'a qu'une existence idéale; le temps participe à la réalité du moi. Cela résulte évidemment de la notion même du moi telle que l'auteur l'a exposée. Si l'essence de la conscience

implique un développement dans le temps, la réalité de la conscience implique la réalité du temps.

La conscience, en nous révélant à nous-mêmes, nous fait connaître un être véritable, une substance réelle, le *moi*. Il y a plus, elle nous fait connaître la nature commune de tous les êtres. Cette nature, en effet, doit se trouver en nous, puisque nous sommes des êtres. Tout être a en commun avec nous l'existence, et l'existence doit être en lui ce qu'elle est en nous. Or notre existence à nous est conscience. Notre être ne se distingue pas de la connaissance que nous en prenons. Tous les êtres sont donc des consciences ou des *moi*. Je ne veux pas dire que tous ont le même degré ou la même espèce de conscience, mais que tous d'une manière plus ou moins distincte se savent ou se sentent exister. Ainsi les êtres véritables sont des esprits plus ou moins analogues à l'âme humaine. La matière n'est qu'une apparence; le monde réel est le monde spirituel. Néanmoins le monde matériel nous révèle un caractère important de l'être : la solidarité rigoureuse de toutes les réalités. Comme les corps ou êtres apparents, les êtres véritables doivent soutenir entre eux des rapports d'interdépendance. Ils doivent agir et pâtir conformément à des lois et former ainsi un monde unique, cohérent dans toutes ses parties. Il y a plus : ce monde lui-même, unité synthétique de toutes les substances réelles, doit être une réalité, c'est-à-dire une conscience. Par suite tous les *moi* particuliers, sans cesser d'être des *moi*, des réalités distinctes, des substances et des causes véritables, sont comme enfermés dans un moi unique et plus vaste, absolue substance de l'Univers. Ces conclusions semblent paradoxales, mais elles découlent logiquement des discussions qui les précèdent et il faut bien les adopter si l'on veut éviter l'idéalisme extrême, croire qu'il y a au monde autre chose que notre propre moi. L'auteur ne se dissimule pas que les résultats obtenus jusqu'ici ne satisfont pas complètement la curiosité métaphysique. Ils résolvent les questions posées, mais soulèvent un monde de questions nouvelles. L'auteur les indique et les formule, mais il les écarte ou les ajourne. Il entend se borner à l'exposition des vérités fondamentales de la métaphysique et croit les avoir démontrées avec une rigueur scientifique.

Néanmoins il ne croit pas sa tâche terminée. Après avoir établi en quelque sorte *a posteriori* qu'il y a des êtres et que ces êtres sont des *moi*, il prend l'idée de l'être en elle et se propose d'en développer *a priori* le contenu. Il retrouve ainsi les conclusions précédentes et en obtient quelques autres assez intéressantes. Nous nous bornerons à résumer rapidement cette seconde partie de l'ouvrage.

L'être est un moment nécessaire de la représentation; aucune chose ne peut être représentée que comme existante. Mais de ce qu'une chose est représentée comme existante, il ne s'ensuit pas qu'elle existe réellement. On ne peut conclure de la représentation à l'être, que si la représentation est une perception directe et immédiate de l'être. Cela n'a lieu que pour notre *moi*. L'idée du moi est la seule qui implique la

réalité de son objet, parce que seule elle a pour condition la perception de son objet. La célèbre preuve ontologique de l'existence de Dieu se réduit à un cercle vicieux, quoique pour d'autres motifs que ceux allégués par Kant. L'idée de Dieu contient bien l'existence; mais elle n'a en cela aucun privilège. Il en est de même de toutes nos idées de substances.

L'être d'une chose n'est pas un attribut qui s'ajoute à l'essence de cette chose. Des essences indifférentes à l'existence, pouvant également bien être ou ne pas être, sont tout à fait inconcevables. Un être n'est pas fait de deux morceaux : l'essence et l'existence. Par suite la possibilité se confond avec la réalité. Ce qui n'est pas réel, n'est pas possible. Toutefois il ne faudrait pas conclure que la réalité d'un être peut être connue *a priori*, qu'on peut décider s'il existe ou non par le simple examen de sa notion. C'est l'erreur où est tombé Leibniz à l'égard de la preuve ontologique. La réalité et la possibilité sont inséparables, mais c'est par la première qu'on connaît la seconde. La méthode inverse nous est interdite. L'expérience seule nous apprend ce qui est possible, parce que le réel seul est possible.

Tout être est nécessairement perceptible ou mieux encore est actuellement perçu. Tout être est parfaitement déterminé : il n'existe pas d'indiscernables. Tout être existe dans le temps et est soumis au changement. Tout être est simple, indivisible. Aucun être ne saurait commencer ou cesser d'exister. Tous les êtres s'unissent pour constituer un être unique : le monde. Tout être est une substance avec des accidents, mais les accidents ont avec la substance une liaison nécessaire. Toute existence présente une parfaite continuité; la contingence du changement n'est qu'une apparence, le changement qui se produit dans un être s'y produit nécessairement. Le changement, d'ailleurs, affecte l'être tout entier; c'est la substance même qui change. Pourtant l'individualité d'un être et ses caractères spécifiques persistent sans altération. Enfin la substantialité, identique à l'existence, implique la causalité. Toute substance est une cause.

Voilà quelles sont *a priori* les déterminations nécessaires du concept de l'être. Il est facile de voir que les esprits seuls existent réellement et que les corps n'ont qu'une existence apparente. En effet tous les caractères énumérés plus haut se retrouvent chez les êtres pensants, la plupart au contraire manquent chez les corps. Le matérialisme et même le dualisme sont insoutenables. La seule métaphysique possible est un spiritualisme exclusif. D'ailleurs on peut aller plus loin encore et démontrer *a priori* que tout être réel est conscient. L'être est par essence perceptible. Une substance ne saurait exister sans être perçue. D'autre part il est inadmissible que la réalité d'une substance consiste en ce qu'elle est perçue par une autre. Il faut donc que toute substance se perçoive elle-même, qu'elle soit une conscience ou un *moi*. Nous retrouvons ainsi par une autre voie les résultats précédemment obtenus. La déduction *a priori* confirme les conclusions auxquelles nous avait amenés la critique de la perception.

La métaphysique a été définie la science de l'être; nous pouvons maintenant préciser cette définition, lui donner explicitement un contenu plus concret. La science de l'être est au fond la science de la pensée ou de la conscience. La connaissance de la chose en tant que telle n'est que la connaissance du *moi* en général. C'est une science *a priori*, puisqu'elle découle tout entière du concept de l'être; mais on a tort d'opposer à la connaissance tirée du concept la connaissance tirée de l'objet lui-même. La première ne diffère de la seconde qu'en ce qu'elle considère exclusivement dans l'objet ce qui est représenté dans le concept. D'ailleurs il n'y a pas de concepts indépendants de l'intuition ni, par suite, de concepts vides. On a prétendu quelquefois que l'analyse des concepts ne nous peut donner que des jugements tautologiques. C'est là un préjugé que démentent les faits. Il est facile de comprendre comment la considération des concepts peut conduire à former des jugements hétérologiques. Le fait se produit de deux manières. Nous pouvons former d'un même objet deux concepts distincts et reconnaître ultérieurement leur équivalence. Cette reconnaissance constitue un jugement hétérologique. Parfois aussi un concept contient deux déterminations qui ne peuvent être unies qu'au moyen d'une troisième. Si celle-ci n'y est pas explicitement contenue, un jugement doit intervenir pour compléter le concept.

La métaphysique est la science de la réalité spirituelle. Mais elle n'étudie dans l'esprit que ses caractères les plus généraux, ceux qui se doivent retrouver dans tous les êtres. Elle n'est donc pas la science complète de l'esprit; mais seulement une partie de cette science. Cette science, qui aspire à connaître le monde spirituel ou réel dans toute la richesse de ses déterminations et dont la métaphysique forme en quelque sorte l'introduction, n'est autre chose que la philosophie.

Nous n'entreprendrons pas de discuter ici les conclusions de l'auteur. L'ouvrage de M. Bergmann mérite mieux qu'une critique superficielle, et une critique approfondie nous conduirait à reprendre pour notre compte les graves et difficiles problèmes de l'être et de la connaissance. M. Bergmann a derrière lui Leibniz et l'on ne saurait juger son livre sans se prononcer en même temps sur la valeur de la Monadologie. Le lecteur nous excusera de reculer devant cette tâche.

GEORGES NOEL.

J. Bergmann. UEBER DAS SCHÖNE, ANALYTISCHE UND HISTORISCH-KRITISCHE UNTERSUCHUNGEN. *Le Beau, recherches analytiques et critico-historiques.* Berlin, 1887.

Bien que nous ayons à regretter, dans sa forme d'exposition et dans la manière d'exprimer la pensée, le défaut, pour nous, de cette clarté précise à laquelle nous attachons peut-être trop d'importance, mais que dédaignent aussi beaucoup trop ses compatriotes, nous nous plaisons

volontiers à reconnaître, dans les *Recherches historiques et critiques* de M. Bergmann, un mérite réel et supérieur qui donne droit à un livre d'être sérieusement examiné et discuté. Nous regrettons de ne pouvoir lui consacrer que quelques lignes, afin d'en faire connaître le sujet et l'esprit dans lequel il est composé ainsi que le résultat général qui semble constituer une nouvelle doctrine.

L'auteur, comme esthéticien, se déclare lui-même à la fois disciple de Kant et de Herbart; mais il a ses vues personnelles qu'il expose et s'attache à justifier. Le but qu'il se propose est, dit-il, de combiner et d'accorder ensemble les deux points de vue séparés et opposés dans les doctrines issues du *criticisme* ou du *subjectivisme* kantien et du *formalisme* herbartiste.

La table des matières que nous mettons sous les yeux du lecteur indique assez clairement le contenu de ce travail et la manière dont est traité à la fois historiquement et théoriquement le problème esthétique :

I. Détermination de l'idée du beau;

II. Caractère psychologique de la recherche de l'idée du beau; l'esthétique cosmologique;

III. La considération (*Betrachtung*) esthétique;

IV. Exclusion par Kant de l'agrément sensible et du concept de la considération esthétique;

V. Combinaison du sentiment (*Fühlen*) et de la considération (*Betrachtung*) dans le mode de la pensée (*Verhalten*) esthétique; la beauté et ses qualités constitutives, objectives (réelles);

VI. Doctrine de Kant et de Herbart sur la corrélation du sentiment et de la considération dans le mode d'action de la pensée esthétique;

VII. Le problème que fait naître l'idée de la beauté; manière dont le conçoit Schopenhauer;

VIII. Solution par Herbart du problème de la beauté de la forme;

IX. Le problème de la beauté de la forme; solution donnée par Schiller;

X. Les espèces de la beauté;

XI. La diversité des sujets; doctrine de Kant de l'universalité et de l'indémontrabilité des jugements esthétiques.

Nous ne pouvons suivre l'auteur dans les développements qu'il donne à chacun de ces points. Nous laissons M. Bergmann nous dire lui-même en quoi il diffère à la fois de Kant et de Herbart dans la manière d'envisager et de résoudre le problème du beau, objet de ses recherches.

« Une des convictions fondamentales qui nous séparent de Kant et qui nous unissent à l'homme le plus éminent après Kant dans la direction esthétique opposée par nous sous le nom de *psychologique* à la direction métaphysique ou cosmologique (*hégélienne*), est celle-ci : il existe une beauté dans les objets phénoménaux désignés comme beaux qui n'est pas un simple pouvoir de produire une certaine jouissance, mais leur convient comme réelle et comme qualité constitutive, en un

mot une beauté objective; mais aussi c'est seulement sous ce rapport que nous devons compter parmi les partisans d'Herbart. Dans une détermination plus étroite de la même idée de beauté objective, notre voie se sépare de la sienne. Nous avons maintenu comme un fait que les choses extérieures produisent en nous un certain état de jouissance, à savoir une agréable disposition de l'âme (*Gemüthstimmung*) dans laquelle le spectateur (*Betrachter*) se comporte d'une façon purement contemplative. Nous croyons à un pouvoir en cela qui n'est rien de réel en soi, mais qui s'ajoute à la constitution par laquelle les objets agissent ainsi sur le spectateur, qui ainsi n'est pas objectif et ne doit pas être regardé comme une espèce de beauté. — L'esthétique de Herbart, au contraire, ne reconnaît aucune autre beauté que la beauté objective. Elle ne sait rien de plus d'une beauté de sentiment (*von Schönheitstimmung*) que l'esthétique de Kant. Dans toutes les affections, selon elle, qui se rapportent à la contemplation des objets extérieurs, le sentiment (*Gemüth*) naît de la pure contemplation. Nous avons deux espèces de beauté objective, la beauté sensible et celle de la forme, tandis que Herbart oppose seulement la grâce, l'agrément sensible à la beauté et n'admet comme beauté que la qualité de plaire (*Wohlgefälligkeit*) de la forme. Enfin nous devons aussi chercher sous le rapport de la beauté de la forme une autre solution au problème relatif à cette idée que celle qu'a donnée Herbart. En ce qui concerne le premier point de cette différence, je ne trouve rien dans les écrits de Herbart qui puisse donner lieu à une justification de notre conception d'une beauté de sentiment (*Stimmung*). Herbart admet simplement que la beauté est objective. Le dernier point, la détermination ultérieure de l'idée de la beauté de la forme par la solution d'un problème en elle contenu, n'appartient pas à la présente section de notre recherche (p. 100), etc. »

L'auteur a-t-il réussi à démontrer sa thèse et à la mettre en pleine lumière, c'est ce que nous ne pouvons ici examiner. Nous dirons seulement que les mots qu'il emploie ne nous ont pas semblé, malgré le mérite de ses analyses, avoir une signification toujours assez précise. Le terme de *Betrachtung*, que, faute de mieux, nous traduisons dans notre langue par « considération », pour nous ne s'écarte guère de celui d'intuition employé généralement pour caractériser l'acte de l'esprit qui saisit le beau ou le contemple. Le sentiment (*Fühlen*), pour désigner l'état de l'âme qui correspond à la vue du beau, souvent usité aussi chez les esthéticiens, a quelque chose de vague qui a besoin d'être défini et ne nous semble pas l'avoir été suffisamment. Nous reconnaissons néanmoins dans l'auteur l'exactitude de ses observations, la manière savante et approfondie dont est conduite sa recherche.

La partie historique et critique surtout conserve à nos yeux tout son intérêt indépendamment de la théorie. Nous nous permettrons seulement d'adresser nous-même une critique à sa critique. Nous trouvons qu'il triomphe un peu trop facilement de ce qu'il appelle l'esthé-

tique métaphysique et cosmologique, celle qui, au lieu de suivre la méthode psychologique (qui est la sienne), a son point de départ dans l'idée même du beau et dans la considération objective des beautés de la nature et de l'art (*Schelling*, *Hegel*, etc.). Lui-même ne répond pas assez clairement aux objections qui lui sont faites (Vischer, p. 14, 16); il passe du moins, selon nous, trop légèrement sur ces objections. — Mais nous nous bornons à ces remarques personnelles, dans l'impossibilité où nous sommes nous-même de justifier ici nos assertions.

Ch. B.

Andrea Angiulli. — La filosofia et la scuola, XXIII-408 p. in-8. Naples, Anfossi, édit., 1888.

Ce livre réunit une série de conférences que l'éminent professeur de philosophie et de pédagogie à l'Université de Naples a faites, en deux années successives, sur la philosophie scientifique et sur son importance morale et éducative. Nous retrouvons ici, élargies, précisées et élucidées encore, s'il se peut, les idées que les premiers essais de M. Angiulli et la *Rassegna critica* nous ont rendues familières. Ce livre achève de nous faire connaître la doctrine et de caractériser la personnalité de l'auteur. Ce ferme et sérieux esprit, d'une logique si sûre, d'une exposition si nette et si rigoureuse, vient de conquérir un nouveau titre d'honneur à cette phalange de penseurs italiens qui ont réussi en quelques années à fonder une nouvelle école de philosophie : j'ai nommé Morselli, Sergi, Buccola, Siciliani, de Dominicis, Cesca, Trezza, Ardigo, Vignoli, Boccardo, Schiattarella, de Martiis, et autres illustres philosophes évolutionnistes. Ne disposant pas d'assez d'espace pour analyser à fond, comme elles sont traitées par l'auteur, toutes les importantes questions agitées et résolues dans ce livre, qu'il me suffise d'en donner une idée, d'en signaler les vues les plus essentielles et les plus originales.

Dans l'Introduction et dans le premier chapitre, l'auteur montre la possibilité de fonder une philosophie scientifique. Il nous la montre en fonction dans les trois autres chapitres consacrés à la doctrine de la connaissance, à celle de l'évolution et à celle de l'éthique. Ces divisions de l'ouvrage marquent fort nettement l'objet de la nouvelle philosophie. Elle ne vise à rien moins qu'à reconstituer, mais sur les bases de la science, une métaphysique complète : critique de la connaissance, ontologie, éthique. Si le cadre et le nom restent les mêmes, quelle différence dans le contenu! Cette critique aboutit à l'explication, non à la destruction du sujet et de l'objet; cette cosmologie est absolue dans sa relativité, comme les sciences d'où elle émane; cette morale, fille de l'expérience et de l'évolution, germe du sein même de la doctrine cosmique. Ces trois parties de la métaphysique forment un indissoluble tout, se réclament, se complètent les unes les autres. La science, en un mot, est une, comme la réalité est une.

Mais, pourra-t-on dire, la connaissance de la réalité n'est-elle pas l'objet des sciences particulières, qui l'atteignent par fragments, et, s'il est au-dessus ou à côté d'elles quelque recherche concernant la réalité totale, pourra-t-elle faire autre chose que résumer leurs exactes données? Telle était, ou peu s'en faut, la conception comtiste de la philosophie. Pour M. Angiulli, la philosophie est cela, mais elle est encore autre chose. Elle est une somme des résultats des sciences, mais elle en est l'unification. Elle organise leurs synthèses spéciales en une unité supérieure. Son élaboration propre de tout le savoir répond à des exigences de notre esprit que les sciences spéciales ne peuvent pas satisfaire. « Nous croyons, dit M. Angiulli, que dans le fait de recueillir, d'examiner, d'apprécier les résultats des sciences, en les réunissant selon leurs dépendances réelles, se présente un travail bien différent de celui qui appartient aux sciences particulières, séparément considérées. En effet, si ces dernières voulaient entreprendre un tel travail, elles cesseraient au même instant d'être ce qu'elles sont, c'est-à-dire des recherches spéciales... On dit que les sciences spéciales arrivent d'elles-mêmes à cette unification générale sur laquelle se fonde une conception cosmique. Cela peut prouver qu'elle émane du progrès inévitable des sciences; mais une autre pensée préside toujours à son apparition, et une autre recherche s'applique à la développer; c'est proprement une pensée et une recherche philosophique. »

La philosophie scientifique ne se borne pas à harmoniser entre eux les résultats généraux des diverses sciences. Elle est leur unification, mais aussi leur continuation. Elle embrasse l'unité des objets du savoir, et elle pose une conception cosmique; elle embrasse l'unité des sciences, et elle est la science des sciences. Bien plus, elle assure leurs bases, elle éclaircit leurs méthodes; elle leur explique leurs principes, elle leur donne leur propre explication. Il y a entre elles une action réciproque : elle n'est rien que par elles, mais elle contribue à leur perfectionnement en préparant ces grandes hypothèses dont aucune science ne peut se passer. Elle reprend donc le rôle universel de l'ancienne métaphysique. Elle prétend construire, parallèlement aux progrès des sciences particulières, la science de savoir et de l'être, que Kant voulut bâtir sur l'*a priori :* entreprise fatalement condamnée à échouer, car le philosophe de Kœnigsberg reproduisit la méthode de la métaphysique par lui combattue. M. Angiulli montre à merveille, et, après tant d'autres, non sans originalité, que ce philosophe ne put faire la vraie critique de la raison, parce qu'il n'avait pas une juste idée de l'expérience.

L'expérience, voilà la base indestructible de la métaphysique nouvelle. L'expérience n'est qu'un autre nom de l'évolution. Elle est, dans chaque être, organisé ou non organisé, le prolongement de l'action externe se combinant avec le résidu des actions passées, pour ajouter de nouvelles propriétés à celles qui lui viennent de son existence passée ou de ses antécédents. Chaque être a son histoire, qui est son expérience, et sa

nature, son essence, qui est ce que l'a fait cette expérience accumulée. « L'expérience est la loi de l'évolution cosmique; elle s'identifie avec le développement de la vie et de l'esprit. Ainsi considérée objectivement, l'expérience, dans sa première forme biologique, est la simple réaction de la substance organique à un stimulus externe. C'est là le principe de tout développement organique, vital, psychique. Grâce à elle, tout s'explique, tout se relie, tout s'identifie. Pour la vie et pour l'esprit, la raison statique et la raison dynamique se rejoignent; la séparation disparaît entre les faits psychiques et les faits biologiques, entre les sens et l'intelligence. La psychologie ne va plus sans la psychogénie. De la simple réaction de la sensibilité à l'anticipation mentale de l'avenir, de la vie isolée et peu étendue de l'être cellulaire à la vie la plus compliquée, la plus riche en rapports, de l'être social, nous voyons partout l'œuvre de l'expérience accroissant progressivement ses facteurs, dans une évolution qui est tout à la fois une organisation et une transformation. Nous voyons ainsi naître, de la combinaison expérimentale des éléments de la sensibilité, les facultés et les produits d'une signification supérieure. L'imagination, la raison, sont la continuation du même processus fondamental de la distinction et de l'assimilation. La raison, la science, la morale, les facultés de l'esprit et ses produits, sont des résultats de l'expérience historique, et, par-dessus tout, de l'expérience collective. M. Angiulli insiste avec raison sur ce dernier point, et il nous montre, avec une réelle ampleur d'exposition et d'argumentation, qu'au fond de toute idée, de tout sentiment religieux, moral, esthétique, réside, en même temps qu'une donnée de l'expérience sensible, une donnée de l'expérience sociale et historique.

L'expérience, ainsi entendue, permet de résoudre le grand problème, autrefois problème subjectif par excellence, des concepts et des catégories. Le phénomène est la seule réalité, et tout s'y ramène. Les principes supérieurs de l'esprit ne sont pas autre chose qu'une organisation des faits élémentaires de la sensibilité. Rien, dans l'intelligence, qui n'ait été dans les sens, sans en excepter l'intelligence elle-même. L'universel, le nécessaire, l'éternel, sont des abstractions de notre esprit, extension mentale, symbolique, du phénomène visible et sensible. Les mots d'espace et de temps, de matière et de force, de substance et de cause, désignent, sous des formes abstraites, les modes des relations concrètes des objets.

De cette explication expérimentale des concepts résulte une vérité de la plus haute importance, et que M. Angiulli a été un des premiers à mettre en lumière. Ni Comte ni Spencer n'ont convenablement entendu la relativité de la connaissance. C'est une relativité de degré, non de nature. Que vient-on nous parler d'inconnaissable, d'inconnu par essence, de réalité différente de la réalité ?

« La supposition d'un autre monde différent du nôtre dans toute son essence est en elle-même absurde. Elle provient de ce qu'on imagine notre monde dégagé des liens de la réalité. Où finit notre monde ? Pour

la science il est déterminé dans son essence par les conditions des autres mondes, il n'est pas en lui-même une réalité indépendante. Il est impossible que notre monde ait une nature différente de la série des conditions cosmiques dont il est un produit. En d'autres termes, nous ne pouvons, sans mutiler l'unité du réel, sans admettre un fait privé de cause, ou A différent de A, affirmer dans d'autres mondes l'existence de principes et de lois totalement différents de ceux qui dominent dans les nôtres. La ressemblance de nature dans la totalité infinie est une conséquence de l'axiome de la science moderne que nous formulons d'ordinaire par les mots d'indestructibilité de la matière et de persistance de la force. La loi des expériences concrètes et présentes ne peut pas être séparée de la loi des expériences possibles, de la loi de la régularité immanente dans la totalité de l'être. »

Ainsi l'entité de l'incognoscible s'en va rejoindre toutes les autres entités, y compris celle de la chose en soi. C'est précisément la chose en soi, identique à ses qualités, que la philosophie expérimentale prétend connaître. Son objet, ce sont les essences, ce sont les origines, ce qui n'est, après tout, qu'une seule et même chose. Qu'est-ce que la vie, qu'est-ce que l'esprit? Ces problèmes comportent une solution cosmique et génétique, et l'on peut dire que, grâce aux récents progrès des sciences, cette solution est déjà fort avancée. Nous possédons maintenant un ensemble de théories générales qui concourent à démontrer l'unité des forces, des substances et des lois. Tout s'explique par la matière et le mouvement. La cause de l'évolution cosmique est immanente à la substance cosmique; elle est cette même substance en tant qu'elle se meut. « La doctrine de l'évolution nous montre la continuité et la ressemblance substantielle de la toile cosmique, avec une différenciation ou spécification progressive. Elle nous fait voir de pures différences de combinaisons, de simples transitions entre l'organique et l'inorganique, entre la vie, entre la conscience et ce qui n'est pas conscient.

Le problème de la vie ne renferme d'inextricables difficultés que pour ceux qui veulent anticiper sur les progrès des sciences, qui font une dualité arbitraire dans le savoir comme dans l'être, qui se contenteraient peut-être du *comment* en physique et en chimie, mais s'obstinent ailleurs à exiger des *pourquoi* imaginaires. Il faut leur répondre avec M. Angiulli : « Le phénomène de la vie apparaît dans une combinaison spéciale des éléments mécaniques, dans un ordre spécial de combinaisons, dans un groupe défini de substances. Les changements moléculaires que subit la substance vivante sont d'une certaine espèce, de celle que nous nommons assimilation, reproduction, sensibilité, motilité... Ce n'est point une propriété inhérente à la matière cosmique en général, mais le produit d'une de ses transformations. Le phénomène de la vie et de la sensibilité est spécial. On ne peut l'attribuer aux atomes matériels eux-mêmes; il ne peut se trouver où manquent certaines conditions spéciales. Si la sensibilité est une manifestation de

l'activité du protoplasma, on ne saurait sans erreur l'attribuer à un des éléments chimiques dont il est formé. Il ne faut pas confondre une simple somme ou agrégation, qui n'a pas de qualités différentes de ses parties, avec le produit d'une combinaison, qui est qualitativement différent de ses éléments intégrants. »

Les animistes et les pampsychistes de tout ordre pourront objecter que le mouvement ne peut pas seul produire la vie, qu'elle doit être, en quelque façon, inhérente à la matière, que le mouvement lui-même est déjà de la vie. Cette hypothèse est contredite par les faits, et, à mon avis, M. Angiulli se tient strictement dans les données de la science en ne supposant pas la vie où il n'en apparaît pas la manifestation même la plus obscure. La vie est une modification spéciale de la matière organisée, et par conséquent ne peut se trouver comme telle, comme phénomène spécial, dans la matière non organisée ou non encore organisée. Si l'on veut étendre par métaphore le mot *vie* à toute la matière, on doit trouver un autre mot pour indiquer le phénomène spécial que nous indiquons proprement par celui-ci.

Le problème relatif aux origines de l'esprit est également susceptible d'une solution empirique. Nous en avons déjà touché quelques mots. D'ailleurs cette solution est aussi contraire à celle de l'idéalisme qu'à celle du spiritualisme. Le phénomène psychique se développe avec le phénomène physiologique, le phénomène conscient avec la complication nerveuse : l'un n'est pas l'effet de l'autre. Il est absurde de chercher entre eux un lien causal, parce qu'ils sont deux côtés d'un même processus. La conscience est quelque chose de différent du simple phénomène chimique ou physique; mais les éléments dont ils résultent sont primitivement les mêmes. Au surplus, « le fait de la conscience n'est pas plus merveilleux que les autres faits naturels où se révèlent des qualités nouvelles dans les éléments d'où elles proviennent ». Il est inutile autant qu'irrationnel d'imaginer de petites monades, de petites âmes de la matière, des plastidules, pour expliquer l'apparition de la conscience et des facultés mentales.

M. Angiulli a indiqué avec précision, et ce n'est pas la partie la moins personnelle de son ouvrage, les compléments à apporter à la doctrine darwinienne. Au facteur de la lutte contre les organismes extérieurs doit s'ajouter celui de la lutte interne entre les parties de l'organisme. Les propriétés acquises dans cette lutte interne constituent des avantages dans la lutte extérieure. Ces deux forces réunies sont les conditions de la variation sélective et progressive. Comme les activités et les rapports de la vie s'accroissent et se multiplient, de même s'accroissent et se multiplient les facteurs de cette variation. Parmi les plus importants, M. Angiulli accorde la prépondérance à la représentation anticipatrice et à la sélection raisonnée. « La sélection purement naturelle cède le pas à la sélection opérée par l'homme ; la lutte pour l'existence tend à devenir lutte pour la coexistence, lutte pour le progrès et le perfectionnement humain. »

M. Angiulli a été dans sa jeunesse un disciple enthousiaste, mais indépendant d'Auguste Comte. On le sent partout, à la place qu'il accorde au fait social. Il l'étudie avec soin, du plus bas au plus haut degré de l'évolution biologique et zoologique. Il nous montre les effets de l'œuvre collective, joints à ceux de tous les facteurs résumés par le mot symbolique de la loi de sélection, pour former la variation progressive des espèces, les organes, les fonctions, jusqu'à l'organisation supérieure du cerveau et des fonctions psychiques. Les plus grands progrès s'accomplissent dans les organismes où les fonctions sont le plus fortement centralisées entre les parties associées, et où, d'autre part, les individus sont les plus indépendants. Ainsi, dans l'esprit, qui est lui-même un produit de l'expérience collective, l'organisme tout entier participe à la conscience générale, et chacune de ses parties a son travail propre, indépendant, qui se dérobe à la conscience.

Ici encore M. Angiulli croit devoir s'élever contre l'illogisme de ceux qui prétendent ne voir dans le plus qu'une extension du moins. C'est une grave erreur que de vouloir expliquer tout l'objet de la sociologie par les seules lois biologiques, par les lois de la physiologie et de la psychologie individuelle. A la simple transmission biologique s'ajoute la transmission sociologique des produits objectifs et artificiels. Le lien social, dans ses formes supérieures, n'est plus déterminé par des fonctions tout à fait organiques, mais par un consentement volontaire entre les individus. Aussi la sociologie a-t-elle un champ de recherches tout spécial. Il lui faut chercher les conditions historiques de tous les produits de la culture et leurs rapports de succession et d'interdépendance. C'est seulement par la détermination de ces composants qu'elle peut arriver à comprendre les phénomènes de plus en plus élevés et complexes.

Pas plus que le problème sociologique, le problème éthique ne peut être séparé du problème logique et du problème cosmique. L'éthique, embrassant la religion, l'esthétique, la morale et la politique, donne lieu aux recherches sur la valeur et les fins de l'existence, qui impliquent un problème cosmique, celui qui regarde la nature de l'existence. La morale devient une concordance progressive entre les actions de l'homme et les lois de la nature. La religion, qui du côté intellectuel était une physique erronée, s'identifie avec la science complète. Est-ce à dire qu'une conception scientifique ou philosophique du monde constitue par elle-même une religion? Non, pas plus que le seul côté pratique de la morale n'en peut constituer une. « La religion, pour être complète, doit embrasser le côté cosmologique, le côté moral et le côté esthétique; elle doit pousser au développement de l'intelligence, du sentiment, de l'imagination, de la volonté, de l'activité. » La doctrine de l'évolution peut seule donner un fondement solide à l'éthique et à la religion. Par la loi scientifique du progrès universel, elle ramène à l'unité l'idéal de la perfection religieuse, esthétique et morale; elle fonde sur la réalité même et sur l'expérience le dogme de l'améliora-

tion de la vie individuelle et collective. Ainsi la loi éthique est le développement d'une loi cosmique.

Telle est la philosophie, produit et couronnement des sciences, lumière et règle de la vie, que M. Angiulli voudrait voir pénétrer dans le cœur de la société, et, avec les tempéraments nécessaires, dans toutes les sphères de l'éducation commune. Je laisse à mes lecteurs le plaisir de chercher dans le livre de l'éminent professeur la solution de tous les problèmes relatifs à cette éducation scientifique. Il me suffit de dire qu'il les traite avec sa compétence habituelle.

Il me suffira aussi de quelques mots pour conclure. Après avoir lu ce livre, que tous les philosophes doivent méditer, j'avoue que, s'il me restait encore quelques préventions contre la métaphysique, même dite scientifique, elles seraient fortement atténuées. Grâce à M. Angiulli, je répète avec plus d'assurance que jamais : « Non ignoramus, non ignorabimus. » C'en est fait, décidément, de la philosophie apriorique et dualiste. La philosophie de l'expérience est seule possible, et déjà il semble qu'elle le prouve en existant.

Bernard Perez.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Charles Henry. — ŒUVRES ET CORRESPONDANCES INÉDITES DE D'ALEMBERT, publiées avec introduction, notes et appendice. Paris, Perrin, 1887. XIX-352 p. in-8°.

La philosophie doit beaucoup déjà à M. Charles Henry. Ce travailleur de marque nous donne aujourd'hui des pages inédites de d'Alembert, où il ne faut pas espérer, d'ailleurs, trouver autre chose que des indications pour une histoire de la pensée philosophique au XVIIIe siècle.

Dans le morceau qui porte en titre : *Éclaircissements sur la liberté*, je relève ce paragraphe : « La liberté, dit-on, est connue par le sentiment intérieur... Mais qu'on y prenne garde!... En sentant que nous agissons par choix, nous sentons aussi la force plus ou moins grande des motifs qui nous y déterminent. Je dis des *motifs*, c'est-à-dire des raisons prises de notre volonté propre, et je ne parle point des raisons prises de l'action des objets extérieurs sur nos organes, de la constitution et du mécanisme de ces organes et de l'influence que ces différentes causes ont sur le principe qui nous fait penser, sentir et vouloir, influence d'autant plus puissante que nous en sentons moins l'effet. Que de chaînes qui nous lient et que de forces qui nous poussent sans que nous le sentions ! »

D'Alembert, dit son savant éditeur, eut pleine conscience de l'importance d'une esthétique scientifique. Il comprit qu'en découvrant les vraies sources du plaisir que nous font éprouver la mélodie et l'harmonie, nous pourrions y trouver des moyens de nous procurer en ce genre des plaisirs nouveaux. « Ses remarques sur les lois de l'hémistiche dans les vers français (p. 94 et suiv.), ses pages sur la musique, notamment ses objections au système de Rameau (p. 151 et suiv.), si admirables de justesse, lui assurent une place indépendante dans l'histoire de l'esthétique. »

Quant aux correspondances avec Catherine II, aux lettres à Mlle Lespinasse et aux quinze lettres de Voltaire, elles offrent un intérêt considérable; mais je n'en peux rien dire ici. J'ai à peine besoin de recommander ce volume, et tous les lecteurs remercieront M. Charles Henry de le leur avoir donné.

LUCIEN ARRÉAT.

D. Stolipine. PHILOSOPHIE DES SCIENCES. LE RÔLE DES IDÉES DANS LE MONDE SOCIAL, etc. Genève, Cherbuliez, 1888, 18 p.

L'objet de cette brochure est indiqué par ce deuxième sous-titre, que je n'ai pas transcrit : *De l'institution de cours de philosophie des sciences dans l'enseignement supérieur.* M. Stolipine a pensé qu'il le justifierait mieux en offrant l'exemple d'un pareil cours, et il a résumé à cette fin le grand ouvrage de Comte. La tentative systématique de Comte est à coup sûr la plus considérable qu'on ait faite. M. Stolipine en présente un bon exposé, quoique fort succinct, et il s'attache à montrer comment les progrès de la science ont vérifié certaines indications du philosophe, dont on n'avait pas d'abord compris la portée. Peut-être seulement s'engage-t-il trop par son premier sous-titre, en proclamant cette pensée du maître, qui n'est pas recevable sans une critique suffisante, que « les idées mènent le monde ». En tout cas, le projet de M. Stolipine est digne d'être considéré. Il est certain qu'on néglige beaucoup aujourd'hui les questions de discipline, de méthode générale; et l'enseignement de la philosophie risque d'être singulièrement diminué, si l'on n'accepte pas qu'il existe une « fonction philosophique ».

LUCIEN ARRÉAT.

A. Cullerre. — LES FRONTIÈRES DE LA FOLIE, in-12, 358 p. J.-B. Baillière et fils, 1888.

M. Cullerre a décrit dans ce livre les principales formes de la folie des dégénérés, qu'il a répartis un peu arbitrairement en sept classes : obsédés, impulsifs, excentriques, persécuteurs, mystiques, pervertis, sexuels. Il ne faut y chercher ni faits nouveaux, ni théories nouvelles, mais il pourra cependant rendre de grands services aux psychologues : beaucoup d'entre eux seront heureux de trouver réunis des faits qu'il faudrait chercher de côté et d'autre dans les recueils spéciaux. M. Cullerre a accepté dans leur ensemble les théories de Magnan sur les dégénérés. Il a inséré dans son livre un certain nombre d'observations personnelles qui sont intéressantes. Il faut signaler un bon chapitre sur la responsabilité et sur les rapports du crime et de la folie. On pourrait louer plus entièrement l'ouvrage de M. Cullerre, s'il ne s'était pas glissé dans son dernier chapitre (Folie et Civilisation) d'aussi graves erreurs historiques.

L. MARILLIER.

H. Bourru et P. Burot. VARIATIONS DE LA PERSONNALITÉ. Paris, J.-B. Baillière et fils, un vol. in-16 de 314 pages.

MM. Bourru et Burot ont exposé avec détails dans ce volume le cas bien connu de Louis V..., dont la célébrité mérite d'égaler celle de Folida X... Il a été déjà plusieurs fois parlé de ce cas dans la *Revue* et il n'y a pas lieu d'en faire une nouvelle analyse. Les auteurs y ont joint quelques autres observations et ont consacré plusieurs chapitres à l'in-

terprétation des phénomènes. Mais la partie la plus intéressante de leur ouvrage est sans contredit l'histoire de Louis V..., que l'on trouvera très au complet. Leur théorie de la personnalité est celle qui est généralement acceptée à présent dans l'école expérimentale. On peut reprocher aux auteurs d'avoir un peu « bâclé » leur livre, qui n'aurait pu que gagner à être fait avec plus de soin, mais qui, cependant, rendra service.

Fr. P.

Albert Gaudry. — Les ancêtres de nos animaux dans les temps géologiques.

Ch. Debierre. — L'homme avant l'histoire. Paris, J.-B. Baillière, 1888 (*Biblioth. scientif. contemp.*).

J'annonce en même temps ces deux volumes, parce qu'ils appartiennent à la même collection et parce que le sujet traité les rapproche naturellement. L'un et l'autre sont des livres bien faits, tels qu'on les pouvait attendre de leurs savants auteurs. Outre l'intérêt général qu'ils offrent pour la philosophie, ils méritent spécialement notre attention : l'ouvrage de M. Gaudry, par ses brèves considérations sur l'évolution et le darwinisme, et sur les rapports de la géologie de la Grèce avec quelques points de l'histoire de ce pays; celui de M. Debierre, par les chapitres consacrés aux mœurs de l'homme fossile et au « portrait » des populations primitives, portrait ébauché conformément à une saine psychologie.

L. A.

V. Girard : La transmigration des ames et l'évolution indéfinie de la vie au sein de l'univers. Paris. 1 vol. in-8, 401 p. Perrin et Cie. 1888.

Ce ne sont pas d'ordinaire les plus convaincus qui persuadent le mieux, et quand on n'a pas eu assez de peine à croire, on en a beaucoup à se faire croire. M. V. Girard nous semble bien être dans ce cas. Il est visible que la transmigration des âmes n'est pas pour lui un problème. Ne nous assure-t-il pas, dans une page où d'ailleurs il applique à M. Spencer la qualification assez surprenante d'idéaliste (56-57), que la théorie de la préexistence des âmes « simplifie » le problème de l'origine des idées, qui alors n'a plus besoin « d'aucune hypothèse » pour être résolu? Si, plus loin, l'auteur consent à traiter « d'hypothèse » la doctrine des renaissances successives, c'est sans doute par égard pour notre scepticisme.

Ne soyons donc pas trop exigeants en fait de preuves. Ne demandons pas à M. V. Girard de rechercher, d'examiner les objections possibles; aussi bien, la critique demande une base solide; et nous ne saurions nous étonner qu'en un tel sujet M. Girard n'en ait point trouvé une. Contentons-nous d'un développement sans prétention, nous vou-

lons le croire, à l'originalité, des arguments courants tirés des aspirations du cœur, des injustices de la vie et des dangers d'une morale dépourvue d'une sanction supraterrestre. Ajoutons-y l'appoint des autorités les plus variées. Car l'auteur fait parler « la voix des siècles » pendant un chapitre entier qui va de Job à V. Hugo. Il ne manque pas non plus de passer en revue, pour y retrouver son dogme favori, toutes les grandes religions, sans nous faire grâce d'une analyse étendue du récit d'Er et du VI[e] livre de l'*Enéide*. L'histoire d'une croyance, quelle qu'elle soit, peut toujours avoir son intérêt, et même quelquefois, c'est peut-être ici le cas, un intérêt supérieur à celui de toutes les soi-disant démonstrations qu'on peut en donner. Mais encore n'est-ce pas faire une histoire que de transcrire sans commentaire une série de textes, ou de relater sans critique les divers *credo* de l'humanité. Ici d'ailleurs, comme dans la plus grande partie de son livre, M. V. Girard semble souvent oublier la nature propre de la doctrine annoncée dans son titre : ce n'est plus de la transmigration des âmes, de la théorie des existences successives qu'il nous parle, mais de la vie future en général.

Terre et Ciel est bien oublié. Etait-ce vraiment la peine de le refaire, et de le refaire ainsi?

On n'attendra pas de nous que nous discutions les hypothèses de l'auteur, puisqu'il ne le fait pas lui-même. Nous voulons seulement signaler en terminant l'analogie de son attitude avec celle de cette curieuse secte spirite, aujourd'hui peu bruyante, mais dont les adeptes sont plus nombreux et plus fervents qu'on ne pense, et dont le développement au milieu de l'anarchie et de la dissolution actuelles des croyances est un phénomène psychologique, moral et religieux assez singulier. L'auteur s'y rattache-t-il? Nous ne savons. Mais c'est bien la même foi en un certain surnaturel naturel, le même alliage de positivité et de mysticisme, la même pureté de convictions morales dépourvues de toute base scientifique, la même indépendance vis-à-vis des théologies établies, jointe à la même confiance en des dogmes que l'on donne comme purement rationnels et qui ne sont que sentimentaux.

G. Belot.

D[r] **R. Kœber.** — Die Philosophie Arthur Schopenhauers. Heidelberg, Weiss, 1888. vii-319 p. in-8°.

M. Kœber nous a donné, il y a quatre ans, un résumé du système de M. de Hartmann. Il nous offre, dans le présent volume, un *compendium* de la philosophie de Schopenhauer, dédié à la mémoire de ce penseur original, dont le centenaire de la naissance venait justement le 22 février de cette année. M. Kœber n'a rien voulu mettre de son fonds dans ce *compendium;* il a obéi à ce conseil de Schopenhauer lui-même, de ne pas parler entre les lignes, quand un autre parle. Il lui eût été facile, dit-il en un court avant-propos, d'épurer la doctrine du maître et de la présenter comme un système absolument plein et cohé-

rent; il ne l'a pas voulu non plus, il a jugé que les erreurs d'un tel penseur pouvaient être aussi instructives que les vérités d'une tête médiocre, et il a laissé à Schopenhauer ses défauts et ses étrangetés, sans les souligner d'ailleurs, en laissant la charge à ceux à qui il conviendrait de le faire.

Ce *compendium* est bien fait, et il pourra guider dans la lecture de l'œuvre originale, sinon quelquefois y suppléer.

L. A.

Dr **Ed. Fechtner**. DIE PRAKTISCHE PHILOSOPHIE UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE RECHTSSTUDIEN, EIN BEITRAG ZUR REFORM UNSERER UNIVERSITÄTEN (*La philosophie pratique, son importance pour les études de droit : contribution à la réforme de nos universités*). 87 p. in-8°. Vienne, Hölder, 1888.

Ce n'est pas seulement en France que l'on se plaint de la surcharge des programmes et que les pédagogues protestent contre la tendance à enseigner beaucoup de choses plutôt que l'art même de penser, à transformer l'enseignement formel en un enseignement matériel, la culture libérale et philosophique en une culture utilitaire et professionnelle. M. Ed. Fechtner, en nous parlant de l'enseignement du droit dans les universités de son pays, abonde dans ce sens; il prend énergiquement la défense de l'instruction générale contre l'abus de ces spécialisations, contre la préoccupation exclusive du gagne-pain (*Brot und Butter Studium*) ou du succès aux examens. La nécessité de donner à l'enseignement et en particulier à celui du droit un caractère et une base philosophique, voilà l'idée dominante de la brochure de M. Fechtner. Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει, tel est le mot par lequel il conclut. Puisque l'auteur abordait cette question, on serait assez curieux de savoir comment il met d'accord cette formule avec cette autre qu'il emprunte à une citation de Lessing : « Celui qui n'est pas quelque chose en tout, n'est rien dans une spécialité. » Nous tenons les deux principes, comme M. Fecthner, pour également justes l'un et l'autre. Mais leur conciliation est délicate. Le premier ne condamne-t-il pas la multiplicité des connaissances que le second semble exiger? Si l'on veut rendre la culture générale et élevée, ne court-on pas le risque de lui donner ce caractère encyclopédique que nombre d'éminents critiques, par exemple, croient remarquer et qu'ils blâment dans nos programmes? La solution théorique du problème ne serait peut-être pas bien embarrassante et se trouverait sans doute dans la distinction de l'utilité matérielle et de l'utilité formelle des connaissances; mais il faut croire que la solution pratique est loin d'être aisée, puisqu'un peu partout on paraît la poursuivre sans grand succès, et qu'on tombe si facilement d'un des excès dans l'autre.

Nous ne pouvons guère reprocher à l'auteur de ne pas s'être étendu sur ces questions; elles dépassaient de beaucoup son sujet spécial. Mais alors peut-être a-t-il tort de les soulever trop explicitement, ainsi que

plusieurs autres du même genre. D'une manière générale, en effet, nous trouvons que le sujet annoncé par le titre même de l'ouvrage est en quelque sorte noyé dans des considérations et dans des discussions qui le débordent et le font trop souvent perdre de vue. Le plan de l'auteur est le suivant : I. L'esprit de nos universités et les derniers projets de réformes. II. Universités ou Écoles professionnelles? III. La philosophie considérée comme trait d'union des sciences. IV. L'éthique; l'éthique et le droit. V. Nos gymnases considérés comme écoles préparatoires aux universités; propédeutique philosophique. Le seul examen de ce plan nous montre que le sujet annoncé n'y tient qu'une place fort restreinte. Avions-nous grand besoin, par exemple, du développement étendu que l'auteur nous donne (ch. III) sur la philosophie comme trait d'union des sciences? Quelle nécessité se faisait sentir de nous exposer l'utilité de la psychologie, de la logique, de la métaphysique même? Dans tout cela où est le droit et où est la philosophie pratique? Ce sont là des hors-d'œuvre, et nous ajouterons que l'auteur ne les justifie pas par une suffisante originalité dans les idées. Sans doute « tout est dans tout », mais si le principe de Jacotot peut rendre quelques services en pédagogie, personne ne l'a jamais pris, je suppose, pour une bonne règle de composition.

Lorsque maintenant l'auteur arrive à son sujet, on peut trouver qu'il ne le traite pas avec une suffisante précision. Il semble d'abord qu'il y ait quelque ambiguïté dans l'idée qu'il veut nous donner de l'influence de la science morale sur les études de droit et dans l'objet même de son exposition. Dans le premier chapitre, en effet, il paraît compter sur les effets pratiques de l'enseignement moral, et le considérer comme un moyen de réagir contre la dissipation et l'inconduite des étudiants; espérance assez chimérique à notre avis. C'est encore au même point de vue qu'il se place dans le dernier chapitre. Ailleurs, au contraire, il n'est plus question que des avantages purement intellectuels et théoriques de cet enseignement dans les études de droit. D'autre part, sur ce dernier point, on s'attend à une exposition des rapports et des liens du droit avec la morale, et des services que la morale, surtout si elle acquiert un caractère réellement scientifique, pourrait rendre à la science juridique; on voudrait voir quelle clarté ou quelle solidité la première pourra donner à la seconde et savoir si l'idée du droit naturel, transformée et fortifiée par la sociologie, est vraiment capable d'introduire dans le droit l'ordre et la systématisation d'une véritable science. Or l'auteur ne nous donne à cet égard aucune indication. Il nous donne à la place ce qu'on ne pouvait lui demander : une exposition doctrinale de la morale, exposition qui n'était pas utile en elle-même et qui ne pouvait être que fort insuffisante. De fait, nous ne saurions dire avec précision à quelle école M. Fechtner se rattache en morale, étant donné le mélange des formules du kantisme et de celles du naturalisme dans son exposition. Peut-être M. Fechtner a-t-il cherché précisément à n'être d'aucune école. Il paraît avoir eu en vue de

montrer qu'on peut et qu'on doit dégager la morale du conflit des systèmes (p. 55) et que la conciliation des opinions adverses est possible. L'épigraphe même qu'il tire du passage de Sophocle sur les « lois éternelles non écrites » le donne à penser. Opinion très soutenable assurément, pourvu que d'une part on pose nettement les questions, que d'autre part on détermine avec précision le point de vue auquel on se place, soit pour les trancher par une conciliation, soit même pour les écarter. M. Fechtner a-t-il rempli l'une ou l'autre condition?

Ces réserves, portant principalement sur les questions de forme, ne doivent pas nous faire oublier la légitimité des réclamations de M. Fechtner, l'excellence de ses intentions ni la justesse de ses vues générales. Quand il demande un enseignement formel plutôt qu'encyclopédique, approfondi plutôt que dispersé sur une foule de matières parcourues en trop peu de temps et qu'alors il faut sans cesse reprendre, il se rencontre avec les meilleurs pédagogues et ses protestations sont celles que nous entendons s'élever si souvent chez nous depuis quelques années [1]. Nous nous sommes souvenu également des propositions de M. Fouillée en faveur d'un enseignement philosophique plus étendu, en lisant les quelques pages finales dans lesquelles M. Fechtner justifie l'étude de la philosophie dans les gymnases contre les attaques de « l'américanisme moderne ». La pédagogie de M. Fechtner est en définitive très saine et très élevée. Mais nous ne pouvons louer la pensée de M. Fechtner sans nous demander pourquoi il semble toujours craindre de penser par lui-même et pourquoi il éprouve toujours le besoin de se couvrir d'une autorité. Son opuscule présente une telle profusion de citations que le lecteur en éprouve une véritable gêne, étant forcé de traverser un amas de textes étrangers pour arriver à son auteur. Voltaire est cité près de saint Augustin, Stuart Mill coudoie saint Paul, le pape donne la main à Cavour. M. Fechtner est vraiment trop modeste : il serait capable de nous intéresser pour son propre compte, et nous pourrions conclure, suivant le principe qu'il proclame lui-même, que toute cette érudition nuit à la pensée au lieu de nous éclairer : Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει.

G. Belot.

Dr Gustav Glogau. — Abriss der philosophischen Grund-Wissenschaften (*Abrégé des sciences philosophiques fondamentales*). T. II, etc. — Breslau, Koebner, 1888, xii-477 p. in-8°.

Le tome premier de cet ouvrage avait pour sous-titre : *La forme et les lois du mouvement de l'esprit*. Le tome second a pour sous-titre : *L'essence et les formes fondamentales de l'esprit conscient*, — et il comprend deux parties qui sont affectées, l'une à la théorie de la connaissance, l'autre à la doctrine des idées.

1. V. en particulier l'ouvrage récent et distingué de M. Maneuvrier : l'*Éducation de la bourgeoisie sous la République*.

I. — M. Glogau reste disciple de Fichte, disciple libre, et il se réclame en même temps de Steinthal. C'est pourquoi, d'une part, il estime que la connaissance est « devenue », devenue par la sortie de l'inconscience, et il propose, à la place de la dialectique absolue de Hegel ou des constructions logiques de Fichte, une genèse psychologique, telle que la psychologie des peuples nous la livre. Mais, d'autre part, il ne se place point sur le terrain de l'évolution proprement dite, ni comme moraliste ni comme esthéticien, et l'essence de l'esprit conscient et connaissant est à ses yeux mystérieuse et divine. Il distingue la conscience objective (qui ressort au *Verstand*), la conscience subjective (qui ressort à la *Vernunft*) et la conscience absolue : celle-ci est une espèce d'enthousiasme, ou de vue prophétique, qui prête sa valeur et son sens au subjectivisme du philosophe aussi bien qu'à l'objectivisme naïf de l'ignorant, et sans laquelle tout s'écroule.

D'après l'analyse de M. Glogau, les quatre aspects de l'être seraient : l'être absolu, ou divinité; la vérité humaine et le monde (idéal de la connaissance); l'expérience de la vie, les faits; la conscience de l'idée. L'idée serait le principe du mouvement de l'esprit; l'être absolu aurait dans nos idées innées une sorte d'équivalent. Grâce à cette relation, l'esprit humain, en se développant, arriverait nécessairement à produire hors de soi-même l'idée de la divinité, et il s'attacherait ensuite, à la lumière de cette idée, à se comprendre soi-même et à comprendre l'univers. Tel serait le cerle de la connaissance.

Un besoin invincible nous pousserait donc à dépasser les faits sensibles et la logique formelle. Force n'est-il pas de les dépasser, dès qu'on veut échapper à la contradiction, par exemple, de la vue des nécessités sociales qui oblige le juge à punir, et de la vue naturelle qui montre la nécessité des actes? D'ailleurs, le rapport du sujet à l'objet est encore problématique. Il faut bien que l'homme soit commensurable avec les choses, pour connaître le monde extérieur. Et il faut bien, pour connaître le monde intérieur, que le procès psychique appartienne à un événement général qui le maintient identique dans ses changements. L'échange entre les deux mondes se ferait par les idées, qui sont comme la périphérie du noyau qui est l'idée divine.

M. Glogau a le dessein d'achever son ouvrage par un tome troisième, qui traitera de la contemplation de la nature et de dieu. La deuxième partie de son présent volume est donnée à l'examen des idées telles qu'elles sont traduites pratiquement, soit par l'action, dans l'éthique, soit par l'intuition, dans l'esthétique, soit enfin par la réflexion, dans la noétique.

II. — M. Glogau, conformément à la méthode qu'on vient de voir, relègue au second plan la partie génétique de la question morale. La partie importante de l'éthique serait d'établir une conception centrale, d'où tout découlerait comme dans les mathématiques. Le caractère de la vie historique lui paraît être de dégager le bien qui est dans la nature, à travers les formes variées d'un même procès qui conduit de

la sagesse pratique à la haute moralité consciente. Les idées morales élémentaires seraient : l'idée du bien, ou de la personnalité morale l'idée de l'obligation morale; l'idée de la liberté intérieure; l'idée de la sagesse divine. Et ces idées seraient des forces éternelles, séparables de leurs produits concrets qui sont les devoirs familiaux, le droit public, etc. M. Glogau consacre des pages intéressantes à l'étude de ces produits concrets, et il fera de même une revue des produits de l'art dans les chapitres sur l'esthétiqne, où nous sommes arrivés.

Mais c'est ici encore à la théorie générale qu'il faut regarder, et je l'indiquerai suffisamment par l'énoncé des propositions suivantes : que la vie trouve sa règle extérieure dans le droit, dans l'État, mais qu'elle a aussi sa règle, sa limite en elle-même, devenant alors vertu, science, art, religion; que les idées esthétiques sont identiques en leur noyau aux idées éthiques, et diffèrent d'elles en ceci qu'elles ne signifient pas des impulsions pratiques, mais plutôt des rapports d'intuitions sensibles; que l'utile et l'agréable sont des attributs de la vie, mais le bien et le beau les attributs de la morale et de l'art; que le sentiment esthétique s'affranchit enfin de la vie pratique par une longue évolution qui nous conduit à colorer par l'idée tous nos produits artistiques, à rapporter tous nos idéaux à un idéal fondamental, et à prendre ainsi conscience de cet idéal. L'art conserve dans ce livre la haute fonction que les esthéticiens allemands lui accordent d'ordinaire. La vue de l'art est la plus compréhensive possible; elle regarde la totalité du monde, et le sentiment esthétique ne peut être mesuré que sur l'éthique du monde.

Quant à la noétique de M. Glogau, elle n'est ni la théorie de la connaissance ni la simple logique. La logique traite des formes abstraites de la pensée; la théorie de la connaissance traite de l'existence transcendantale de l'esprit et de l'appréciation de ses produits. La noétique se propose un problème pareil à celui de l'éthique et de l'esthétique. Elle dégage des valeurs idéales, par rapport aux valeurs naturelles. Les idées noétiques élémentaires seraient le principe d'identité, le principe d'exclusion, etc. Elles sont des postulats qui marquent de leur empreinte les contenus concrets de l'esprit, et la science est, en définitive, « l'interprétation logique de la vie ».

M. Glogau termine son livre par une revue des sciences concrètes et des disciplines spéciales. La philosophie est pour lui la science de l'ensemble; elle est science du monde et élévation vers le divin.

LUCIEN ARRÉAT.

G. Kühner. KRITIK DES PESSIMISMUS. Pfeffer, Halle a S., 1888, 53 p. in-8; 1 m. 20.

Sans doute il faut qu'une chose soit préalablement morte pour qu'on puisse la ressusciter; mais encore faut-il qu'elle ne soit pas trop morte. J'avoue qu'il ne me serait pas venu à l'esprit qu'une fantaisie

quelconque, en quête de morts à ressusciter, pût arrêter son choix sur la Théodicée de Leibniz et sur l'optimisme wolfien. Je m'abusais.

M. Kühner prouve : 1° que notre monde est plus parfait que tout autre monde concevable; 2° que, du point de vue téléologique et anthropocentrique, les diverses catégories de maux sont parfaitement nécessaires à la réalisation des destinées de l'humanité.

Dont acte; mais il serait peut-être temps de renvoyer dos à dos optimisme et pessimisme, et d'essayer, avant de juger notre univers, de le connaître et de le comprendre dans la mesure du possible.

Lucien Herr.

Alfonso Asturaro. Gerolamo Cardano ossia il primo grado di degenerazione del sistema nervoso. Milan, Dumolard, 1887, in-8, 27 p.

Le professeur Buttrini, dans un travail qu'il a publié en 1884, était arrivé à cette conclusion que Cardan n'était pas un menteur, ni un charlatan, comme l'ont voulu G. Naudé et C. Cantu, mais que ce n'était pas un fou. D'après lui, c'était un esprit malade, bizarre et déséquilibré, mais il n'était réellement atteint d'aucune maladie mentale. Tel n'est pas l'avis de M. Asturaro, qui le fait rentrer dans la grande classe des dégénérés héréditaires. Les antécédents héréditaires de Cardan, son esprit instable et déséquilibré, ses hallucinations, auxquelles il ajoute foi, les impulsions, les obsessions dont il est tourmenté et les syndromes qu'il présente font de lui un dégénéré, mais c'est un dégénéré supérieur resté en possession de toute sa puissance intellectuelle et chez qui les sentiments moraux n'ont pas encore disparu. Ils disparurent chez ses deux fils, dont l'un fut exécuté pour crime : leur intelligence avait subi la même dégradation et l'un d'eux était presque imbécile.

L. Marillier.

W. Danmar. The Tail of the Earth, or the location and condition of the spirit world, in-8, 60 p. New-York, 1887. — L'auteur expose sous ce titre, et dans une langue toute hérissée de mots qu'il a créés (galom, galomature, paterity, zeronium, etc.), un système complet de physique générale et de métaphysique. Le monde est expliqué par l'effet de deux tendances opposées (materity et paterity), que nous croyons être la matière et la chaleur, à se mettre en équilibre : l'ensemble de ces deux tendances est désigné sous le nom de *galom*. Le galom est l'essence de la masse qui remplit l'espace. Le but du livre est de faire comprendre le mode d'action des esprits, c'est-à-dire des réalités où l'élément patéral (peut-être igné) l'emporte. Ces esprits ne sont pas seulement des âmes (minds); il n'y a pas d'âmes isolées. Ils habitent la queue de la terre, car la terre a une queue comme les comètes, ou plutôt ils la constituent : de là le titre de cette brochure. On comprendra pourquoi nous ne discutons pas les théories de l'auteur.

L. Marillier.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DU SOMNAMBULISME PROVOQUÉ A DISTANCE ET A L'INSU DU SUJET

M. le professeur Ch. Richet a donné communication à la *Société de psychologie physiologique* d'une série d'expériences entreprises dans le but de vérifier celles de MM. Gibert et Janet, du Havre, sur le fait du sommeil magnétique provoqué à distance et à l'insu du sujet qui s'endort [1].

Les expériences de M. le Dr Richet ont été faites sur la même personne que celles du Havre, qu'elles ont parfaitement confirmées [2]. Elles ont été très nombreuses et très variées. Le sagace expérimentateur, très peu crédule par nature, s'est appliqué avec le plus grand soin à n'être pas le jouet d'une simulation même inconsciente, et à faire en sorte que le sommeil ne soit pas l'effet de l'auto-suggestion, ou de ce que les Anglais appellent l'*expectant attention.*

M. Ch. Richet cherche toutes les hypothèses qui peuvent être faites pour expliquer cette action à distance et, n'en admettant aucune, laisse la question en suspens.

« Ou bien, dit-il avec bonne foi, il y a eu de ma part observation très incomplète et très infidèle, ou bien il y a eu réellement action à distance. » Et, renonçant à traiter théoriquement cette question spéciale, il termine par cette réflexion, que l'action à distance — l'attraction universelle — s'observe à chaque instant dans la nature.

Mais d'ailleurs, outre l'*attraction* universelle, n'y a-t-il pas des influences multiples réciproques s'exerçant à distance entre tous les corps de l'univers, et d'où résulte, par exemple, l'acclimatement des êtres vivants, la transformation des espèces [3]?

1. Voir *Revue philosophique*, avril 1888, p. 435.

2. Le compte rendu des expériences de M. le Dr Gibert et M. Pierrre Janet se trouve dans la livraison de février 1886 de la *Revue philosophique*, p. 190. (Communication à la Société de psychologie physiologique.)

3. Lire dans la *Revue des Deux Mondes*, livraison du 1er mars 1888, un travail de M. de Saporta sur les *Associations forestières;* et, dans la *Revue scientifique* du 21 avril dernier, une conférence de la Société d'anthropologie : *les Microbes et le Transformisme,* par M. le Dr Bordier.

L'*électrisation par influence* n'est-elle pas une action à distance?

Le sommeil hypnotique ne résulte-t-il pas d'une action à distance, de même que le sommeil magnétique déterminé par des *passes* sans contact, ou seulement par un ordre verbal [1]?

Les sensations consécutives aux impressions visuelles et auditives ne sont-elles pas l'effet de causes plus ou moins éloignées?

Oui, l'influence à distance est un fait incontestable, généralement parlant; mais en est-il de même dans le cas spécial qui nous occupe, c'est-à-dire d'homme à homme, lorsque le sujet de l'expérience *ignore* la tentative faite sur lui [2]?

Malgré ce qu'il a vu, malgré les précautions prises pour bien voir et n'être pas trompé, M. Ch. Richet reste perplexe; il ne regarde pas la démonstration comme absolument convaincante, et il fait appel à de nouveaux expérimentateurs, dans le but de faire disparaître les doutes les plus logiquement fondés.

Or, je retrouve dans mes notes le récit de certains faits qui ont trait à cette question. Ils datent de loin déjà — vingt-cinq, trente et même quarante ans. Pourquoi ne les ai-je pas publiés à l'époque où j'en étais témoin? C'est qu'alors tout médecin qui parlait de magnétisme passait pour un charlatan.

Ce n'est pas sans hésitation que j'ai livré à la publicité, en 1876 [3], une observation de somnambulisme *spontané*, offrant un type remarquable de *double personnalité*, ou *double conscience;* encore ne m'y suis-je décidé qu'à l'exemple de M. le Dr Azam, qui venait de faire connaître l'histoire de *Félida*, laquelle présentait tant d'analogie avec celle de Mlle R. L., sujet de mon observation. Et puisque je rappelle cette somnambule si extraordinaire, je puis aujourd'hui compléter son histoire en constatant que tout phénomène hystérique a cessé chez elle lorsqu'elle a atteint l'âge de la ménopause. Depuis lors, son sommeil est tout à fait normal. Mais, — commettrai-je cette indiscrétion? — quoiqu'elle soit seulement septuagénaire, elle est dans un état d'affaiblissement, de dépérissement tel qu'elle quitte à peine son fauteuil, n'a plus d'appétit, et semble avoir plus de cent ans, comme si ses quarante années de somnambulisme, c'est-à-dire d'activité cérébrale incessante, devaient compter double [4].

Ce cas de somnambulisme spontané avait excité ma curiosité scientifique, et je ne pus résister au désir d'essayer à provoquer le sommeil magnétique lorsque j'en trouverais l'occasion. Je ne fis pas cette expé-

1. On a hypnotisé par correspondance (Bernheim), par téléphone (Liégeois).

2. Au point de vue physique la chose est bien certaine : les expériences de transfert de la sensibilité d'un membre à l'autre par l'*approche* — sans contact — d'un aimant *caché à la vue du sujet* en ont donné la preuve.

3. *Revue scientifique,* 15 juillet 1876, p. 69, t. XI de la 2e série, t. XVIII de la collection.

4. Au moment où je corrige l'épreuve de cet article, j'apprends la mort de Mlle R. L., qui s'est éteinte doucement sans souffrance.

rience sur Mlle R. L., dans la crainte d'aggraver son affection nerveuse. Je dois avouer cependant que j'eus deux ou trois fois la pensée de l'endormir en faisant simplement acte de volonté, et sans l'en prévenir, mais ce fut sans succès. Peut-être, il est vrai, ma volonté était-elle trop hésitante.

***

Cette expérience me réussit un jour sur une autre personne, chez laquelle j'avais l'habitude de provoquer, avec son consentement, le sommeil magnétique.

A ma cliente Mme A., nerveuse à l'excès, j'avais conseillé d'éliminer de son régime tous les excitants, et notamment le vin de Champagne. Je n'étais pas seulement le médecin, j'étais aussi l'ami de la maison, où j'étais souvent invité à dîner. Un soir, je m'aperçus que ma cliente avait laissé verser du champagne dans sa coupe, et qu'elle allait la porter à ses lèvres. Je craignis d'être indiscret en lui rappelant qu'elle violait la consigne, et, la regardant fixement, — sans qu'elle s'en aperçût, je crois, — j'eus la volonté énergique qu'elle s'endormît, afin qu'elle ne pût boire. Elle resta, en effet, le bras tendu dans un état de raideur cataleptique, et, les yeux ouverts, mais sans regarder de mon côté, prononça d'un ton de reproche ces paroles : « Ah, docteur, vous êtes cruel! » Puis, elle s'endormit tout à fait, et, lorsqu'au bout de quelques minutes je la réveillai, elle déclara qu'elle avait oublié ma prohibition; qu'au moment seulement où elle levait sa coupe, elle avait *senti* que je lui défendais de boire; que cela l'avait beaucoup fâchée, mais qu'elle n'avait pas pu désobéir......, ici la mémoire lui manquait.

On pourrait se demander si la crainte que je ne l'empêchasse de boire son champagne n'avait pas suffi pour produire chez cette dame l'auto-suggestion d'où résulta l'incident que je viens de raconter; mais comme ni l'auto-suggestion ni l'attention expectante n'étaient connues alors, je trouve ce fait intitulé, dans mes notes : *somnambulisme provoqué à distance, et sans que le sujet en fût averti*. Aujourd'hui, je partagerais le doute de M. Richet, si je n'avais une entière confiance dans la déclaration de Mme A., répétée par elle en état de somnambulisme, à savoir qu'elle n'avait nullement songé à ma prohibition.

Qu'on me permette, à propos de cette cliente, une digression qui ne manque pas d'un certain intérêt. C'est un exemple du développement extraordinaire de la mémoire qu'on observe pendant le somnambulisme — soit spontané, soit provoqué.

Mme A. était à la fin d'une grossesse survenue après plusieurs années de mariage, et qui, tout en la rendant très heureuse, la fatiguait beaucoup; aussi gardait-elle le lit jusqu'à midi. Un matin, comme j'arrivais pour prendre de ses nouvelles, je trouve le mari dans la consternation, la femme en pleurs, et tellement secouée par les sanglots qu'il lui était impossible de prononcer une parole intelligible. Je lui présentai un crayon et une feuille de papier, en la priant de m'écrire ce qui lui était

arrivé. La main toute tremblante, elle écrivit : « La mère demeure à Blois..... un fils.... grande joie! Le croup, monstre hideux, se ruant sur le pauvre petit, le saisit à la gorge..... »

Là, elle poussa un cri déchirant et fut prise de violentes convulsions. Je m'empressai de lui appliquer la main sur le front, pour amener le sommeil et le calme, et empêcher, s'il en était temps encore, de redoutables accidents. Des sanglots, de plus en plus espacés, persistèrent quelques minutes, et la crise se termina.

Dans les mots tracés par Mme A... j'avais reconnu des lambeaux de vers de Victor Hugo, et je ne tardai pas à découvrir sur le pied du lit le volume des *Contemplations*, que le mari avait apporté, une heure auparavant, sans l'avoir lu lui-même. Par un malheureux hasard, les yeux de la pauvre femme étaient tombés sur la pièce intitulée *le Revenant*, dont la lecture lui causa une émotion d'autant plus vive que la scène se passe à Blois et que son imagination lui suggérait, depuis qu'elle était enceinte, les inquiétudes les plus vives relativement à la santé de l'enfant si ardemment désiré.

Enfin, la tempête était apaisée, la respiration lente et régulière; les yeux restaient fermés, profondément enfoncés dans l'orbite et entourés d'une large zone bistrée.

La main droite était agitée de mouvements continus, qui nous firent supposer que la dormeuse rêvait qu'elle écrivait [1]. L'idée nous vint de nous en assurer : je lui remis le crayon entre les doigts, et, son mari ayant posé une feuille de grand papier sur la couverture cartonnée d'un cahier de musique, en guise de pupitre, je lui demandai si, maintenant qu'elle avait recouvré son sang-froid, elle serait capable d'écrire, du premier vers jusqu'au dernier, — il y en a 102, — le petit drame qui l'avait tant bouleversée.

Alors, les yeux toujours fermés, elle se mit à l'œuvre, non sans que les lignes chevauchassent parfois les unes sur les autres, malgré le soin que nous prenions de diriger le papier, car son avant-bras reposait immobile, les doigts seuls conduisant le crayon; mais il n'y avait aucune erreur de mesure ni de rime, la ponctuation seule faisant complètement défaut.

« Combien de fois avez-vous lu ces vers? demandai-je à Mme A., lorsqu'elle eut terminé.

— Une seule fois : je n'aurais pas eu le courage de recommencer. »

Et je n'en ai pas douté, car si les personnes en état de somnambu-

1. C'est ce qui arrive, du reste, dans l'état ordinaire, lorsque, dans un demi-sommeil, le cerveau continuant automatiquement le travail du jour, on songe à modifier une phrase déjà décrite, ou à achever une page commencée. La main droite devient le siège de légères contractions plutôt fibrillaires que musculaires, et qui ébauchent les mouvements des doigts nécessaires pour former les lettres et les mots exprimant la pensée du moment. Ce phénomène corrélatif, quoique très fréquent, passe souvent inaperçu.

lisme peuvent quelquefois refuser de répondre aux questions qui leur sont adressées, il leur est impossible de mentir.

Lorsque, deux heures plus tard, je vins la réveiller, elle nous répéta qu'elle n'avait pas lu une seconde fois les 102 vers qu'elle avait écrits de mémoire en dormant et dont elle ne pouvait se rappeler quatre de suite maintenant qu'elle était réveillée.

Déjà, l'année précédente, la même personne, excellente musicienne, m'avait rendu témoin d'un fait analogue. Une dame de ses amies avait reçu la partition d'un opéra nouveau et était venue la lui communiquer. Ma cliente se mit à déchiffrer l'ouverture, qui la séduisit beaucoup, puis elle parcourut des yeux le premier acte, et, au bout d'une heure, l'amie remporta sa partition, promettant de la rendre dans quelques jours. Le lendemain, je fus accueilli avec l'exclamation suivante : « Ah! docteur, si vous étiez venu hier soir, vous auriez entendu quelque chose qui vous aurait fait plaisir »; et l'incident me fut raconté.

« Eh bien, dis-je, puisque vous avez joué cette ouverture que vous avez trouvée charmante, je vous serai reconnaissant de me la faire entendre.

— Mais je vous ai dit que je n'avais plus la partition; croyez-vous qu'on puisse se rappeler huit ou dix pages de musique après une seule exécution? Ah, oui, je devine : c'est encore une expérience que vous voulez faire. J'y consens; attendez seulement que je fasse appeler mon mari, pour qu'il soit témoin de votre échec et se moque de vous.

— J'en suis, s'écria-t-il en entrant, et nous allons rire. »

Comme à l'ordinaire, une simple application de la main sur le front provoqua un sommeil immédiat; la tête penchait sur la poitrine, mais une main ayant porté sur les touches du piano, la tête se redressa tout à coup, et des accords vigoureusement frappés annoncèrent le début du morceau. Du commencement jusqu'à la fin pas une seule hésitation. Le mari et moi, nous nous regardions avec stupéfaction. Jamais, dans la suite, avec la musique sous les yeux, l'exécution ne fut plus parfaite.

Lorsque, au moyen de quelques passes de dedans en dehors, derrière la tête, j'eus fait cesser le sommeil, l'artiste se retourna vers nous avec un air moqueur : « Eh bien, dit-elle en riant, j'étais bien sûre que votre expérience ne réussirait pas. » Nous eûmes beau lui affirmer qu'elle avait eu un plein succès, elle ne voulut pas le croire. Elle n'en convenait que lorsqu'elle était endormie de nouveau [1].

1. La mémoire musicale est souvent très développée même à l'état normal, c'est-à-dire hors de l'état somnambulique. J'en trouve dans mes souvenirs deux exemples remarquables. J'ai été le camarade d'études médicales et je suis resté l'ami du Dr C., ancien chirurgien de l'Hôtel-Dieu et membre de l'Académie de médecine. Etudiants, nous avons habité ensemble une maison de la rue de Savoie. Il nous arrivait quelquefois d'assister à une première représentation d'opéra ou d'opéra-comique. En rentrant, je m'arrêtais chez mon ami, dont la chambre était située au-dessous de la mienne, puis il se mettait au piano et chantait la plupart des morceaux des rôles d'hommes que nous venions d'en-

Mais revenons à notre sujet, c'est-à-dire au sommeil provoqué à distance.

A une époque où j'étais médecin du théâtre de Blois, j'eus occasion de donner des soins à une jeune actrice chez laquelle se produisaient très fréquemment les manifestations protéiformes de la *passion hystérique*. Je laisse de côté les considérations purement médicales qui m'entraîneraient à une nouvelle digression, et je n'emprunte à mes notes que ce qui touche à la question spéciale qui m'occupe.

La première fois que je fus appelé près de Mlle B., je la trouvai assise sur un tapis, près d'un grand feu, les vêtements déchirés, prête, me dit-elle, « à se jeter dans le foyer, si je ne réussissais pas à calmer la fureur qui la transportait ». Je la questionnai sur la cause de cet accès de colère; elle resta muette, les mâchoires serrées, les globes oculaires convulsés en haut, les membres rigides;..... puis une secousse brusque l'étendit sur le parquet, d'où je la transportai sur son lit, dans un état de roideur tétanique et d'anesthésie générale.

A peine ma main était-elle depuis une minute sur son front que la contracture musculaire disparut; un déluge de larmes et une succession de profonds soupirs mirent fin à la scène, et la pauvre fille put se glisser dans son lit, en me faisant mille excuses et m'assurant de sa reconnaissance. Quant à la cause de sa grande fureur, elle n'en connaissait aucune. Elle chercha alors ma main et la reporta à son front, disant en éprouver un bien-être délicieux; puis elle tomba dans un assoupissement que je laissai durer quelques heures, sous la surveillance d'une de ses camarades.

Je fus témoin de semblables accès sept ou huit fois pendant les deux mois que la troupe séjourna à Blois; mais, dès la troisième visite,

tendre, transformant la musique d'orchestre en accompagnement de piano. — J'avoue que la plupart du temps je n'avais pas entendu, au théâtre, la moitié des paroles.

C'est encore dans le monde médical que je rencontre mon second exemple. Me trouvant un jour de passage à Vichy, je fus invité à dîner chez M. le Dr D. F. en compagnie de plusieurs confrères de divers départements. Après le dîner, le café et les cigares furent servis sur la terrasse italienne de la maison, au grand amusement du fils de notre confrère, — aujourd'hui médecin distingué, — qui pouvait avoir alors une huitaine d'années.

« Vous ne vous figurez pas, disait son père, combien cet enfant a de dispositions pour la musique. Il n'a jamais pris de leçons, mais il a l'oreille si juste que, si sa sœur fait une fausse note en étudiant son piano, il se met à crier, comme si on lui marchait sur le pied. A force d'entendre faire des gammes, il a appris naturellement à en solfier les notes; c'est tout ce qu'il sait. Eh bien, si l'un de vous, chers confrères, veut bien lui chanter une chanson de son pays, n'importe en quelle langue, notre bonhomme chantera ensuite les notes de l'air entendu. »

Un convive méridional prit l'enfant sur ses genoux et lui chanta, en patois provençal, une chanson de l'autre siècle; ce que le père avait annoncé se produisit : l'enfant se mit à solfier les notes de l'air entendu, — le piano nous en donna la preuve.

M. le Dr D. F. fils est devenu, paraît-il, un violoniste de grand talent.

il me suffit d'ordonner à Mlle B. de dormir, ou même de fixer mes yeux sur les siens, pour amener immédiatement un calme parfait; de plus, les accès devenaient de moins en moins violents. Ils avaient été s'aggravant depuis deux ans, et Mlle B. avait remarqué, me déclara-t-elle, en dormant, que l'exacerbation avait commencé à la suite d'un moyen de traitement qui, à la vérité, mettait fin à l'accès, mais la laissait dans un état de prostration et d'anéantissement qui durait deux ou trois jours. — Je compris qu'il s'agissait du procédé de Forestus. — Au contraire, elle se trouvait forte et reposée après une heure de sommeil magnétique.

J'ai dit tout à l'heure que j'étais arrivé à hypnotiser Mlle B. par la parole ou le regard, mais je pensais que cela ne pouvait réussir que si, sans contact à la vérité, j'étais cependant près d'elle; et comme j'avais toujours observé que l'intelligence est beaucoup plus développée dans l'état de somnambulisme, il m'est quelquefois arrivé d'hypnotiser la très médiocre soubrette rien qu'en lui disant, au moment de son entrée en scène, qu'elle allait dormir, ce qui lui assurait un succès extraordinaire auprès du public. C'est même une circonstance de ce genre qui va la faire entrer dans mon sujet.

Un soir, j'arrivais tard au théâtre. Le directeur m'attendait avec anxiété au contrôle; il avait interverti l'ordre des pièces et renvoyé le *Caprice* à la fin du spectacle, parce qu'un télégramme venait de lui annoncer que sa *grande coquette* avait manqué le train pour se rendre de Tours à Blois. Mais il comptait sur mon intervention pour lui substituer Mlle B., sans que la représentation en souffrît.

« Sait-elle au moins le rôle? lui dis-je.

— Elle l'a vu jouer plusieurs fois, mais elle ne l'a pas répété.

— Lui avez-vous manifesté l'espoir que je pourrais venir à son aide?

— Je m'en serais bien gardé : un doute sur son talent aurait suffi pour lui donner son attaque.

— Eh bien, qu'elle ignore ma présence. Je vais profiter de cette occasion pour faire une expérience intéressante.

— Je m'en remets complètement à vous, M. le docteur. »

Je ne me montrai pas sur le théâtre et me plaçai dans une loge grillée du fond de la salle, qui se trouvait inoccupée, et dont le grillage resta levé. Puis, me recueillant sérieusement, j'eus la volonté énergique que Mlle B. s'endormît. Il était alors dix heures et demie. J'appris, à la fin de la représentation, qu'à cette même heure la jeune artiste, interrompant sa toilette, s'était affaissée subitement sur le divan de sa loge, priant l'habilleuse de la laisser reposer un moment. Après quelques minutes de somnolence, elle se releva, acheva de s'habiller et descendit au théâtre. Quand le rideau se leva, je n'étais pas très rassuré sur le succès de l'expérience, ignorant à ce moment ce qui s'était passé dans la loge de l'actrice; mais je ne tardai pas à être édifié, rien qu'à voir la démarche et l'attitude de mon sujet. Elle avait dans la mémoire ce rôle qu'elle n'avait pas *appris*, mais seulement vu jouer, et elle s'en acquitta

merveilleusement. Je me demandai même si ce n'était pas mon souvenir qui lui suggérait la façon dont j'avais vu remplir par Mlle Plessy ce rôle de Mme de Léry si plein de finesse, d'esprit et de cœur. Était-ce plus impossible que de l'avoir endormie à distance et à son insu [1]? Il y avait d'ailleurs une autre suggestion que j'avais dû lui imposer inconsciemment en lui ordonnant mentalement de jouer la comédie, c'était de se mettre en rapport avec les autres personnages de la pièce, puisque sans cela les somnambules ne voient et n'entendent que la personne qui les a endormies. Quoi qu'il en soit, je dus réveiller Mlle B., pour qu'elle pût prendre part au souper offert par le directeur enchanté [2]. Elle se rappela alors s'être jetée, au moment où elle venait de mettre un de ses gants, sur le divan où elle se retrouvait, et crut qu'on venait lui annoncer que le rideau se levait pour le *Caprice*. Ce n'est qu'en voyant ses camarades l'entourer et la féliciter de ses progrès qu'elle comprit ce qui s'était passé et me remercia du regard [3].

Dira-t-on qu'elle avait espéré mon arrivée, puis soupçonné ma présence ou au moins mon influence qui avait été d'autres fois si favorable à son talent, et que l'auto-suggestion avait encore là déterminé le somnambulisme? — Je n'ai vraiment rien à répondre.

*
* *

Parmi mes autres malades auxquelles le somnambulisme provoqué causait un soulagement incontestable, il en est une dont l'histoire trouve ici sa place.

Mme C. était une brune de trente-cinq ans, d'un tempérament nervoso-bilieux, un peu rhumatisante. Elle avait été mère une fois, et,

1. Après réflexion, j'admettrais plus volontiers que l'intelligence étant, comme la mémoire, très augmentée dans l'état de somnambulisme, Mlle B... n'a pas eu besoin du secours de mes souvenirs.

2. Toutes les personnes que j'ai vues en état de somnambulisme, soit spontané, soit provoqué, étaient dans l'impossibilité d'opérer les mouvements de déglutition. Si c'est une règle générale, elle a au moins une exception, car la Félida de M. le Dr Azam ne passerait pas des mois en *situation seconde* sans prendre de nourriture.

Si j'avais connu alors la possibilité de la suggestion, il est probable que j'aurais obtenu de mes malades qu'elles mangeassent. Il doit être aussi facile de faire cesser une anesthésie pharyngienne que de déterminer sur la peau, comme on l'a fait, l'apparition de stigmates sanglantes et de vésications.

3. A propos de l'oubli de ce qui s'est passé pendant l'accès de somnambulisme, j'ai publié, dans le no du 1er décembre 1883 de la *Revue scientifique*, l'observation d'une jeune domestique qui, ne trouvant pas en sûreté les bijoux de sa maîtresse dans le tiroir où elle les déposait, les cacha dans un autre meuble où ils lui paraissaient plus en sûreté. Accusée de les avoir volés, et malgré ses dénégations, — bien sincères, — elle fut incarcérée. Je la reconnus un jour, en faisant ma visite médicale à la prison, pour l'avoir vue en service chez un confrère. Sachant qu'elle était somnambule, je l'endormis, et elle me raconta ce qu'elle avait fait en dormant, se désolant de n'en avoir aucun souvenir lorsqu'elle est éveillée. Je lui fis répéter sa déclaration devant le juge d'instruction, qui, après vérification, la fit remettre en liberté.

depuis lors, à chaque époque menstruelle, elle était prise d'une migraine horrible qui lui arrachait des cris et des lamentations, et était accompagnée de vomissements de bile durant une journée entière [1].

Que faire en pareil cas lorsque les agents thérapeutiques habituels ont été impuissants?.... Je n'hésitai pas, dès ma première visite, à tenter la magnétisation. Au bout de cinq minutes les souffrances disparaissaient et les vomissements s'arrêtaient. De légères douleurs abdominales persistaient un peu plus longtemps, mais l'application de ma main *loco dolenti* y mettait fin.

Et chaque mois ensuite il en fut de même.

Si mon arrivée tardait, les accidents continuaient; mais à peine avais-je tiré la sonnette que Mme C., avant même que la porte de la maison fût ouverte, s'endormait dans le plus grand calme. Il en était tout autrement lorsque c'était une autre personne qui sonnait : la malade se plaignait vivement de ce bruit qui lui avait brisé la tête.

Plus tard, il arriva même que mon approche se fit sentir depuis l'extrémité de la rue : « Ah, quel bonheur, disait la malade, voilà le docteur qui arrive, je me sens guérie! » M. C. ouvrait la fenêtre pour s'en assurer et m'apercevait dans le lointain. Et jamais sa femme ne s'est trompée. Si parfois il cherchait à la faire patienter en lui affirmant qu'il me voyait venir : « Ce n'est pas vrai, répondait-elle avec emportement, vois plutôt... » et un flot de bile emplissait la cuvette.

En pareille occurrence, comment aurais-je hésité à tenter l'influence à distance? J'y fus d'ailleurs contraint par les circonstances. Au plus fort d'une migraine mensuelle, M. C., qui était déjà venu deux fois pour me chercher, s'informa où il pourrait me trouver. J'étais près d'une malade que je ne pourrais quitter que dans plusieurs heures peut-être. J'affirmai à M. C. — sans en être bien sûr — que sa femme serait endormie et guérie lorsqu'il rentrerait chez lui. C'est ce que j'eus la satisfaction de constater, trois heures plus tard, et je laissai durer jusqu'au lendemain un sommeil profond qui réparait les fatigues de la matinée. « La possibilité de la magnétisation à distance n'est donc pas douteuse, » disent mes notes. Mais aujourd'hui se présente l'objection de l'auto-suggestion : j'étais attendu; M. C. avait promis de me ramener avec lui.

Vais-je trouver un exemple plus probant? Oui, certainement. Ce fut d'abord un acte de simple curiosité, sans but thérapeutique. On était au milieu du mois et Mme C. était en parfaite santé. Son nom venant à être prononcé devant moi, l'idée me vint de lui ordonner mentalement de dormir, sans qu'elle le désirât, cette fois, et sans qu'elle s'en doutât. Puis, une heure après, je me rendis chez elle et demandai à la servante qui m'ouvrit la porte si l'on n'aurait pas trouvé dans la chambre de Mme C. un instrument de ma trousse que j'avais égaré.

« N'est-ce pas la voix du docteur que j'entends? demanda M. C. du haut

1. La cause de la dysménorrhée consistait dans un rétrécissement avec induration du col de l'utérus.

de l'escalier. Priez-le donc de monter. — Figurez-vous, me dit-il, que j'allais vous envoyer chercher. Il y a près d'une heure que ma femme a perdu connaissance; sa mère et moi ne pouvons parvenir à lui faire reprendre ses sens. Elle ne paraît pas souffrir, mais elle ne nous entend pas. Sa mère, qui voulait l'emmener à la campagne, est désolée... »

Je n'osais pas m'avouer coupable de ce contre-temps, mais je fus trahi par Mme C., qui me tendit la main en disant : « Vous avez bien fait de m'endormir, docteur, car j'allais me laisser entraîner, et je n'aurais pas pu finir ma tapisserie.

— Vous avez donc entrepris une nouvelle tapisserie?

— Mais oui : un dessus de cheminée... pour votre fête. N'ayez pas l'air de le savoir quand je serai réveillée, car je désire vous faire une surprise.

— Soyez tranquille; vous me verrez aussi surpris que reconnaissant, le jour où me ferez ce précieux cadeau. Mais pourquoi m'en parlez-vous en ce moment?

— Il faut bien que vous sachiez pourquoi je suis contente de n'avoir pas pu partir. »

J'expliquai alors au mari et à la mère que je m'étais permis une expérience, et il fut bien convenu entre nous que Mme C. n'en serait pas instruite. Je la réveillai comme à l'ordinaire au moyen de quelques passes de dedans en dehors devant les yeux, et on lui affirma qu'elle s'était assoupie après le déjeuner, en lisant son journal, ce qui ne l'étonna nullement.

Voilà bien, ce me semble, le sommeil provoqué à distance et à l'insu du sujet. Mais que faut-il entendre par le mot *distance*? S'agit-il d'un mètre, de cinq ou six mètres, d'un demi ou d'un kilomètre? Jusqu'ici, c'est à ces diverses distances que j'ai opéré sur Mme A., sur Mlle B. et sur Mme C. [1].

Je renouvelai l'expérience plusieurs fois sur cette dernière, et toujours avec succès, ce qui m'était d'un grand secours lorsque je ne pouvais pas me rendre à son premier appel. J'avais même complété l'expérience en la *réveillant* aussi à distance, par un seul acte de volonté, ce que je n'aurais pas cru possible auparavant. La concordance des heures était si parfaite que le doute n'était plus permis [2].

Enfin, en dernier lieu, j'étais sur le point de prendre des vacances de six semaines; je serais donc absent au moment d'une période menstruelle. Il fut bien arrêté entre M. C. et moi que, dès le début de la

1. M. le Dr Gibert a provoqué le sommeil, chez un sujet non prévenu, d'une extrémité de la chambre à l'autre, puis d'une chambre à une autre, et enfin de Graville au Havre : distance, deux kilomètres.

M. le Dr J. Héricourt a, plusieurs fois, provoqué le sommeil d'une maison à une autre plus ou moins éloignée, — toujours à l'insu du sujet.

2. M. Ch. Richet, étant interne à Beaujon, endormait à distance une malade de son service, et la réveillait également à distance, sans la voir et sans être vu d'elle; de plus, il lui suggérait mentalement un acte qu'elle exécutait.

migraine périodique, il me préviendrait par un télégramme; que je ferais de loin ce qui réussissait si bien de près; qu'après cinq ou six heures je provoquerais le réveil, et que M. C., par un second télégramme, me ferait savoir si le résultat avait été satisfaisant. Lui n'en doutait pas; j'avais moins d'assurance. Mme C. ignorait que j'allais m'absenter.

Des plaintes et des nausées, entendues de sa chambre, annoncent, un matin, à M. C. que le moment est arrivé; sans entrer chez sa femme, il court au télégraphe, et je reçois sa dépêche à dix heures. Il rentrait chez lui à cette même heure et trouvait sa femme endormie et ne se plaignant plus. A quatre heures, j'avais la volonté qu'elle se réveillât, et, à huit heures du soir, je recevais ce second télégramme : « Résultat satisfaisant, réveil à quatre heures. Merci. »

Or, j'étais aux environs de Sully-sur-Loire, à 28 lieues — 112 kilomètres — de Blois.

Tout cela est-il possible? Non certainement, si l'on n'admet comme possible que ce que l'on peut expliquer. Cette explication, je l'attendais avant de publier mes observations, écrites au jour le jour, sans but préconçu, mais je n'ai pu résister à l'invitation de M. Richet, et je me suis exécuté, sans avoir la prétention de fournir un apport bien important à la science psycho-physiologique moderne.

On pourra m'objecter que, dans ma dernière observation surtout, j'ai été dupe d'une supercherie; qu'on s'est joué de ma crédulité en m'annonçant que les choses s'étaient passées comme je l'avais presque prédit. Je répondrai que ma crédulité est loin d'être exagérée; que M. C. était un homme sérieux, incapable d'avoir eu la pensée de me tromper, et trop inquiet de la santé de sa femme pour ne m'avoir pas sollicité de venir immédiatement à son secours, — comme cela avait été convenu avant mon départ, — si les accidents, qui l'effrayaient au plus haut degré, avaient continué après le temps normal qu'il supposait nécessaire pour que je reçusse son premier télégramme.

Je ne mettais donc pas en doute la réalité de l'action à distance, — peut-être illimitée, — lorsque j'ai pris note de ce fait, il y a vingt-cinq ans environ. Aujourd'hui, j'admettrais plutôt, tant l'invraisemblance du récit me choque moi-même, que Mme C., au moment où la migraine et les nausées ont commencé, a pensé que son mari avait entendu ses gémissements et s'était hâté d'aller réclamer mon intervention, — puisqu'elle ignorait mon absence; — que la persuasion où elle était que j'allais la soulager comme à l'ordinaire a suffi pour déterminer le sommeil par auto-suggestion, et que le réveil a eu lieu sous la même influence, après un temps sensiblement égal à celui pendant lequel je la laissais dormir habituellement. La concordance des heures serait une simple coïncidence, explicable d'ailleurs par l'hypothèse ci-dessus et par l'heure de départ du premier télégramme, sans rapport certain de cause à effet. Je regrette de n'avoir pas renouvelé l'expérience en la modifiant, c'est-à-dire en faisant croire à Mme C. que j'étais en voyage et ne pouvais être prévenu.

Quoi qu'il en soit, ces faits, comme tant d'autres non moins authentiques, peuvent-ils légitimer la croyance à la réalité d'un savoir non acquis par l'étude, ou, pour spécifier la question, une personne en état de somnambulisme peut-elle, par exemple, porter un diagnostic médical et donner des conseils thérapeutiques basés sur ce diagnostic? Non certainement, si elle n'a pas fait d'études médicales. L'état somnambulique développe les facultés cérébrales, — probablement en les soustrayant à toute distraction intérieure et extérieure, — mais il ne les crée pas [1].

Le sujet magnétisé ou hypnotisé n'invente rien. Quand on le questionne, on constate qu'il se souvient mieux qu'à l'état normal de ce qu'il a vu, entendu, étudié et ressenti antérieurement; que ses impressions sont plus vives et plus sincèrement manifestées. Sa supériorité consiste dans l'exaltation de sa mémoire. Il en est de même chez le somnambule naturel [2].

Mais celui-ci a, comme l'aliéné, des illusions et des hallucinations spontanées, tandis qu'à l'hypnotisé elles doivent être suggérées. Dans le somnambulisme naturel l'imagination joue le principal rôle : c'est un rêve en action. L'hypnotisé est un automate, entièrement passif; l'autre est inspiré par sa propre imagination, sans qu'il soit besoin d'une influence étrangère, mais exposé aussi à la subir. Tel est le diagnostic différentiel que mes observations me permettent d'établir.

Maintenant, quel est le mode d'action des divers procédés au moyen desquels on réussit à produire l'état somnambulique ou hypnotique? Est-ce une radiation nerveuse, une influence électro-magnétique, un effet de polarisation?.... Ces diverses causes n'en constituent-elles pas une seule? L'avenir l'apprendra peut-être. Mais pour les cas d'influence à distance, exercée à l'insu du sujet, quel est le conducteur qui relie la personne agissante à la personne passive? Comment cette influence atteint-elle le sujet visé et non tout autre? Il est douteux que ce problème ait jamais une solution.

Je me suis borné à exposer des faits, abandonnant forcément leur explication théorique à l'évolution progressive de la science. Les conséquences graves qui en découlent, au point de vue philosophique et au point de vue juridique, n'échapperont à personne, surtout si l'on tient compte des suggestions à longue échéance, — dont je n'ai pas eu à m'occuper ici.

1. On a dit que le génie touchait à la folie. Il y a cette analogie entre l'homme de génie et l'aliéné que l'un et l'autre sont doués de la faculté créatrice : l'un par un don naturel, par une organisation supérieure congénitale, l'autre par suite d'une modification de l'harmonie organique, qui le porte à imaginer un monde nouveau, des rapports erronés entre les choses et entre les êtres.

2. Mlle R. L... exprimait ainsi ce fait, en dédoublant sa personnalité, et dans le langage *nègre* qui lui était habituel en état de somnambulisme : « Moi ne comprend pas pourquoi la *fille bête* (c'est-à-dire à l'état normal) ne se souvient pas de cela; moi le sait pourtant bien, moi en est tout à fait sûre. »

D[r] DUFAY.

Blois, mai 1888.

Le Propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

INTRODUCTION A LA SCIENCE PHILOSOPHIQUE[1]

III. LA SCIENCE ET LA CROYANCE EN PHILOSOPHIE

I

Le conflit de la science et de la croyance est de tous les temps. Partout où il y a eu des savants et des prêtres, il y a eu lutte entre les uns et les autres. Les savants veulent que l'on pense; les prêtres veulent que l'on croie; les uns font appel à la liberté de l'esprit; les autres exigent la soumission de l'esprit. Le conflit est devenu surtout remarquable depuis l'avènement du christianisme. Dans l'antiquité païenne, il y avait si peu de dogmes, et des dogmes si indéterminés et si mêlés d'imagination, que le conflit de la philosophie et de la théologie n'avait guère de prétextes. Si l'on excepte quelques vers de Xénophane, quelques passages de Platon, on voit que la philosophie a rarement pris à partie la mythologie. Les proscriptions des philosophes, telles que celles de Diagoras, d'Anaxagore et de Socrate, étaient plus politiques que religieuses, et avaient lieu au nom des lois de l'État plutôt qu'au nom d'une orthodoxie dominatrice. Plus tard, vers la fin du paganisme, les philosophes essayèrent plutôt de venir au secours de la religion chancelante par des interprétations rationalistes et philosophiques que de la combattre par la critique : c'est ce que firent par exemple les stoïciens et les alexandrins. L'épicurisme seul rompit avec la religion, qu'il appelait superstition, et vit dans la négation des Dieux et de la Providence le suprême affranchissement et la vraie béatitude.

Dans le christianisme, les dogmes sont devenus quelque chose de si concret, de si précis, de si savant, qu'il fallait une étude approfondie pour en fixer le sens, en déterminer les limites, en développer les conséquences. Ce fut l'objet d'une véritable science

1. Voir les numéros du 1er mars et du 1er mai.

connue sous le nom de théologie. Les bases étaient la révélation, l'autorité de l'Écriture et des Saints Pères. La raison n'était employée qu'à expliquer et à défendre le dogme sacré. Néanmoins, par le parallélisme des matières et par l'analogie au moins partielle des méthodes, puisque la raison était employée de part et d'autre, la théologie et la philosophie se trouvèrent bientôt en présence, et bientôt aussi en conflit. Le débat se concentra sur ce point : les mystères, imposés par l'autorité et acceptés par la foi, sont-ils contraires ou supérieurs à la raison? Si contraires, il y a rupture absolue entre les deux puissances; s'ils sont seulement au-dessus de la raison, l'accord est possible, et la philosophie peut réclamer son indépendance, sans être entraînée à la révolte contre l'autorité. Telle fut jusqu'au XVII[e] siècle l'attitude respective des deux sciences, et Leibniz faisait encore précéder la *Théodicée* d'un *Discours sur la Conformité de la foi et de la raison*, discours dans lequel il développait la fameuse thèse que la foi est supérieure à la raison, mais ne lui est pas contraire.

Cette explication est très plausible; mais elle n'allait pas au point vrai de la difficulté. Ce point était celui-ci : faut-il partir de la raison pour aller à la foi, ou partir de la foi pour aller à la raison? Si vous partez de la raison, vous partez d'un état d'esprit naturel, pour arriver à la foi qui est un état d'esprit surnaturel. Or, pouvez-vous passer, par la pure logique, du naturel au surnaturel? Une croyance fondée par la raison sera-t-elle jamais autre chose qu'une croyance rationnelle, c'est-à-dire soumise à l'examen, à la revision, aux doutes qui peuvent naître de difficultés nouvelles comme dans toute recherche scientifique? Peut-on arriver par là à ce caractère d'adhésion entière et absolue, qui appartient en propre à la foi? — D'un autre côté, s'il faut partir de la foi comme d'un postulat antérieur à la démonstration, on peut demander de quelle foi il s'agit. Il est évident qu'en fait, chacun en particulier part de la foi dans laquelle il est né et dans laquelle il a été instruit en son enfance. Mais les croyances sont bien différentes suivant les pays et suivant les temps. Le fait d'être né ici ou là ne peut constituer aucun avantage en faveur de telle ou telle croyance, puisque le même fait vaut pour toutes : « J'eusse été près du Gange esclave des faux Dieux », etc. Il faut donc choisir entre les diverses religions, par conséquent leur appliquer l'examen, par conséquent soumettre la foi à la raison; et nous retombons dans la première méthode, c'est-à-dire la foi cherchée par la raison, avec l'inconvénient grave que nous avons signalé : à savoir la disproportion du moyen avec la fin.

Mais laissons de côté ce premier débat qui n'est pas notre objet. Nous ne voulons pas insister sur le conflit de la foi et de la raison

par rapport à la religion positive et aux dogmes révélés; nous voulons suivre ce conflit jusque dans la philosophie elle-même, dans la science elle-même. Ne voulût-on conduire sa pensée et sa vie que par la raison seule, échapperait-on par là à la difficulté, et le combat de la science et de la croyance ne subsisterait-il pas encore comme auparavant? Lorsque la philosophie, par la méthode de Descartes, se fut définitivement séparée de la théologie, on put croire que le conflit de la science et de la croyance avait cessé. Quoi de plus simple en effet? Je me sers de ma raison pour trouver les principes dont j'ai besoin pour satisfaire mon esprit et pour gouverner ma vie. La méthode et les conclusions sont du même ordre, et mes opinions sont absolument proportionnées aux lumières de ma raison. Et cependant, quelque vraisemblable que fût cette apparence, c'était encore une illusion. Même au point de vue naturel, et toute religion positive mise à part, il reste toujours deux besoins : savoir et croire; le besoin spéculatif et le besoin pratique. Comme savant, j'ai du temps devant moi, pour « ajuster mes opinions au niveau de la raison », selon l'expression de Descartes. Comme homme, j'ai besoin immédiatement de règles et de principes pour agir et pour donner un sens et un but à ma vie. Ici encore il y a lieu de se demander si l'on partira de la raison pour parvenir à la croyance, ou si l'on partira de la croyance, pour la confirmer par la science et par la raison.

Dans le premier cas, il s'agit de découvrir la vérité; dans le second cas, on la possède déjà; et il suffit de la démontrer en la développant. Si vous suivez le premier chemin, vous n'avez rien à craindre du côté de la raison; car vous avez toujours le droit de suspendre votre jugement plutôt que de vous tromper; et Bossuet lui-même nous apprend que par là nous pouvons toujours éviter l'erreur : « Il demeure pour certain, dit-il, que l'entendement ne se trompera jamais; parce qu'alors ou il verra clair, et ce qu'il verra sera certain; ou il ne verra pas clair, et il tiendra pour certain qu'il doit douter jusqu'à ce que la lumière apparaisse. » Soit; voilà la raison satisfaite, mais que devient le besoin pratique? que devient la croyance? que devient l'action? Dans tous les cas, sans même trop pousser au doute, les démarches de la raison sont lentes, et la vie pratique ne saurait attendre. Puis-je attendre que la théorie ait prononcé sur la nature et les droits du pouvoir paternel, pour croire que je dois du respect à mes parents? Dois-je attendre que la science ait prononcé sur le meilleur des gouvernements pour prendre un parti sur le gouvernement de mon pays? D'ailleurs, au point de vue naturel aussi bien qu'au point de vue surnaturel, il y a inadéquation, disproportion entre la science et la croyance, entre la fin et les moyens. Jamais on

n'arrivera par la raison seule à cet état de confiance absolue que l'on doit à la nature. Sans aller jusqu'à dire avec Pascal que la raison confond le dogmatisme, et que la nature confond le pyrrhonisme, il est certain qu'on n'arrivera pas par la raison à ce degré de dogmatisme que la raison nous impose.

Essayera-t-on donc au contraire de partir de la croyance? Mais de laquelle? Ici, il ne s'agit plus de foi positive, par conséquent de tel ordre de croyances propre à tel ou à tel pays. Personne non plus ne prêtera une autorité absolue, l'autorité de principes, à tel système de lois, ou à telles conventions sociales, différentes suivant les temps ou suivant les lieux, comme l'usage d'ôter ou de garder son chapeau dans un lieu saint. Il ne peut donc être question que de croyances communes à tous les hommes : il s'agira de ce que l'on a appelé la foi instinctive du genre humain. Mais y a-t-il une foi instinctive du genre humain? y a-t-il des croyances universelles? quoi de commun entre le fétichisme du sauvage et le monothéisme chrétien? Et de plus, que de croyances universelles ont été démontrées fausses, telles que les sacrifices humains, l'esclavage, la légitimité de la torture, et, dans l'ordre physique, la croyance à l'immobilité de la terre et à l'impossibilité des antipodes! Il faut donc soumettre ces croyances à la critique de la science, et par conséquent retomber dans la première méthode.

On voit que les deux procédés sont insuffisants. Et cependant il est certain que l'homme a besoin de savoir et qu'il a besoin de croire; et, pour éviter toute équivoque, je n'entends pas seulement, par croire, admettre des idées morales et religieuses, plus ou moins semblables à celles que nous ont enseignées les religions positives; j'entends par là toute forme de conviction qui ne dépend pas exclusivement de la raison et de l'examen, et qui est l'œuvre commune de la raison, du sentiment et de la volonté. Par exemple, les convictions politiques ne sont certainement pas chez la plupart des hommes le résultat d'un examen scientifique. Bien peu d'hommes ont le temps et les moyens de se faire des doctrines politiques par l'étude approfondie de l'histoire, et l'analyse des avantages ou des inconvénients attachés à telle ou telle forme de gouvernement; bien peu aussi peuvent se rendre complètement compte de ce qu'il y a de bien ou de mal fondé dans les grandes mesures proposées par tel ou tel parti, par exemple, la séparation de l'Église et de l'État. L'opinion politique de chacun n'est donc pas exclusivement une œuvre rationnelle et scientifique; mais chacun suivant sa situation, son éducation, les données de son expérience propre, choisit librement, entre les doctrines régnantes, celle qui lui agrée le plus. Il en est de même

des doctrines sociales ou antisociales, religieuses ou antireligieuses, des diverses conceptions qu'on se fait de la moralité, enfin et même des doctrines littéraires et esthétiques. Dans tous ces cas, l'adhésion à telle ou telle doctrine n'est pas un acte de science; c'est encore et la plupart du temps c'est surtout un acte de foi, parce qu'elle ne dépend pas exclusivement de l'examen, mais qu'elle est un résultat complexe dans lequel entrent l'instinct, l'éducation, le milieu, la réflexion, la sensibilité, l'imagination, en un mot l'homme tout entier.

Mais, si d'un côté l'homme a besoin de croyances, parce que, comme dit Voltaire, « il faut prendre un parti », d'un autre, en tant que raison pure, raison abstraite, l'homme veut savoir, se rendre compte, comprendre pourquoi il croit : or, c'est là précisément ce qu'on appelle philosophie. Ainsi l'antinomie de la science et de la croyance subsiste au point de vue de la philosophie aussi bien qu'au point de vue de la théologie.

Cette antinomie de la science et de la croyance est le fond de la philosophie moderne depuis Kant. Kant a saisi cette antinomie de la manière la plus profonde, et il en a fait le centre de sa philosophie. Dans la *Raison pure*, il a essayé de déterminer l'idée de la science de la manière la plus sévère. Dans la *Raison pratique*, il a essayé de déterminer le domaine de la croyance en s'appuyant sur le fait moral. Le philosophe écossais Hamilton, en Écosse, a exposé la même doctrine avec plus de sévérité encore, en retranchant de la science toute idée absolue, même à titre d'idée régulatrice, comme l'avait fait Kant, et en renvoyant l'idée d'absolu elle-même au domaine de la croyance. L'école éclectique qui avait cru d'abord pouvoir fonder scientifiquement sa philosophie à l'aide de la psychologie, a fini par renoncer à cette méthode trop lente, et elle a fait appel, pour résoudre les questions ultérieures et finales, à ce qu'elle appelait le sens commun, c'est-à-dire à cet ensemble de croyances naturelles ou acquises, qui appartiennent à tous les hommes civilisés dans le temps où nous sommes.

Nous voudrions, à notre tour, examiner à fond cette antinomie de la science et de la croyance. Parlons d'abord de l'idée de la science dans ce qu'elle a de plus clair et de plus précis. La science a pour objet la vérité, et non seulement la vérité en elle-même, mais la vérité aperçue et reconnue comme telle, la vérité en tant que notre intelligence lui est adéquate. A ce point de vue, Descartes a posé la règle suprême, que l'on peut appeler « la loi et les prophètes », en philosophie : c'est la règle en toutes les vérités, le critérium de l'évidence. La science doit recueillir tous les faits qui se présentent évi-

demment à elle, quels qu'ils soient, sans se demander si ces faits sont ou non contraires à telle vérité présupposée que l'on a d'avance dans l'esprit.

Que serait-il arrivé si, lorsque Copernic et Galilée se sont mis à la recherche du vrai système du monde, on leur avait dit : « Prenez garde à la voie dans laquelle vous vous engagez. Si vous persistez jusqu'au bout dans cette voie, vous allez vous trouver en face d'une croyance théologique, et vous blesserez la conscience. Une fois la théologie ébranlée sur un point, elle le sera sur tous les autres. Il n'y aura plus de critérium de vérité. Nous tomberons dans le scepticisme. » Si Galilée, au lieu d'être un savant, n'eût été qu'un croyant, il eût fermé les yeux à l'évidence; il eût écarté les faits les plus certains, et il eût interprété les autres faits comme le système reçu l'eût exigé. L'astronomie moderne ne se serait pas fondée; et un nombre incalculable de vérités capitales serait resté enfoui pour l'homme. Heureusement, Galilée était un savant qui ne pensait qu'à la science. Il s'est dit que la vérité ne peut pas contrarier la vérité; et que, si le système de Copernic était vrai, il faudrait bien que la théologie s'en accommodât; et c'est ce qui est arrivé. Aujourd'hui, le système de Copernic s'enseigne partout, même à Rome; il fut convenu que lorsque Josué a arrêté le soleil, cela voulait dire qu'il arrêtait la terre et les autres planètes : explication plausible dont on aurait dû s'aviser plus tôt. Depuis ce grand et mémorable événement la science fut émancipée. La théologie, avertie des dangers qu'elle courait dans de tels conflits, reconnut que l'astronomie, la physique et les autres sciences ne relèvent pas de la théologie, qu'elles n'ont pas à se préoccuper ni de la théologie, ni des dogmes révélés. Le seul critérium, c'est l'évidence, soit l'évidence de fait, prouvée par l'expérience, soit l'évidence de démonstration.

En serait-il autrement de la philosophie? D'où viendrait cette différence? La philosophie ne fait continuer que les autres sciences. Celle-ci eut pour objet les êtres particuliers; celle-là l'être universel. Celles-ci se bornent à l'homme physique; celle-là pénètre jusqu'à l'homme intellectuel et moral. Mais il s'agit toujours de la même chose : savoir et comprendre. Or, on ne peut le comprendre que par l'usage libre de la raison, par l'observation, par l'expérience, aussi, quand cela est possible, par l'analyse des idées, par l'induction et la déduction; et quoiqu'il soit difficile, peut-être même impossible d'arriver au même degré de certitude affirmative que dans les autres sciences, bien loin que ce soit là une raison d'être moins sévère en matière d'évidence; au contraire, c'est une raison de l'être plus. Plus la chose est délicate, plus il faut y regarder de près.

Il est donc évident que pour la philosophie comme pour les autres sciences, la seule règle c'est de n'affirmer qu'après l'examen, et au nom de l'évidence. La seule méthode vraiment philosophique est la liberté d'examen.

La philosophie ne peut donc pas accepter plus que les autres sciences d'être engagée à souscrire d'avance à un certain *credo* théologique. Elle ne peut admettre comme critérium la soumission aux vérités de la foi. Elle ira devant elle à ses risques et périls, ne consultant que la raison seule, et, comme le dit Pascal, « affirmant où il faut, doutant où il faut », sans se tenir cependant pour obligée de « croire où il faut ». Bien loin de considérer le doute comme une mauvaise note, elle y verra au contraire la vraie garantie de la liberté de l'esprit et de l'indépendance de la science. Si les résultats auxquels elle arrive sont insuffisants, eh bien! la théologie prendra sa place si elle le peut; c'est elle que cela regarde. La philosophie, envisagée comme science, n'a donc rien à voir avec la religion positive. Elle ne sait pas si elle est vraie, si elle est fausse. Elle ne s'en occupe pas.

En sera-t-il de même à l'égard de la religion naturelle, du déisme, dont les dogmes sont, comme on sait, l'existence de Dieu, la vie future, la loi morale, le devoir, la liberté? Ici la question est différente. En effet, entre la philosophie et la théologie positive, il y a une différence de base. L'une repose sur la raison, l'autre sur la révélation. Il est donc facile de séparer l'une de l'autre. La raison n'est pas nécessairement engagée à affirmer ou à nier la vérité de la révélation. C'est un autre ordre d'idées, dont il est permis de faire abstraction en philosophie. Au contraire, la religion naturelle est une œuvre de la raison humaine, et en grande partie de la philosophie elle-même. La philosophie ne peut donc se soustraire à l'examen de la religion naturelle. Mais la question est de savoir si la religion naturelle doit être un postulat admis d'avance et dont il ne faut pas s'écarter, ou si c'est une conclusion à laquelle on peut arriver ou ne pas arriver suivant le succès qu'aura la démonstration.

Mais à quel titre telle ou telle doctrine pourrait-elle s'imposer d'avance à la raison sans lui permettre l'examen et sans attendre la démonstration? Ces doctrines, dont nous parlons, sont en partie le produit de la raison philosophique. Elles ne peuvent donc être considérées comme antérieures à elle, et par conséquent comme principe. Elles ont pris d'ailleurs, en tant que croyances, toutes sortes de formes dans tous les temps et dans tous les pays. Laquelle de ces formes est la vraie et doit s'imposer comme postulat indiscu-

table? Lorsque l'on parle par exemple de l'existence de Dieu, parle-t-on du fétiche des sauvages ou du Dieu unique et immatériel, du Dieu créateur ou du Dieu architecte? et si l'on prend la moyenne des croyances, il reste quelque chose de si vague, qu'on se demande à quoi servirait de prendre là un point de départ de démonstration. Ce n'est pas à dire que l'existence de ces croyances dans l'espèce humaine ne soit un fait de la plus haute importance dont il faudra tenir compte dans la discussion des questions; et c'est même ce qu'on appelle l'argument du consentement universel. Mais ce n'est qu'un fait qui entrera pour sa part dans l'argumentation; ce n'est point là un axiome *a priori* servant de règle à la science, et en dehors duquel il ne sera pas permis de se mouvoir.

La philosophie ne doit donc pas plus partir d'un *credo* naturel que d'un *credo* surnaturel. En supposant qu'il y ait certaines croyances primitives et instinctives qui doivent résister à toutes critiques, c'est encore à la philosophie qu'il appartient de les constater, de les caractériser, de les distinguer et de les séparer des superstitions. Autrement, pourquoi ne partirait-il pas aussi de la croyance à l'apparition des esprits? Il faut donc soumettre ces croyances à l'analyse et à l'examen. Or c'est précisément l'œuvre de la philosophie, et dans cette œuvre, elle doit être libre; car, comment distinguerait-elle autrement la croyance légitime du préjugé?

Voici cependant une question délicate et souvent débattue. Le droit d'examiner librement va-t-il jusqu'au droit de se tromper? Devons-nous reconnaître le droit à l'erreur aussi bien que le droit à la vérité? Je dis qu'on a droit à l'erreur, en tant que c'est le seul moyen d'arriver à la vérité. Sans doute, par l'examen on peut arriver à l'erreur; mais sans examen on est sûr de manquer absolument la vérité : car si j'admets une vérité sans examen, comment puis-je savoir que c'est la vérité? En quoi se distingue-t-elle de telle autre affirmation que d'autres admettent également sans examen et qui est cependant une erreur? Sans doute j'ai en ma possession un moyen infaillible de ne pas me tromper : c'est de suspendre mon jugement; c'est de ne rien affirmer du tout. Mais c'est ce qui est impossible. Pour la plupart des questions philosophiques, il faut que j'affirme. J'ai besoin d'affirmation pour conduire ma vie. D'ailleurs le scepticisme lui-même est encore une affirmation. Il ne faudrait pas même affirmer cela. Du droit d'examen combiné avec la nécessité d'affirmer résulte le droit à l'erreur. Car si je n'ai pas à ma disposition toutes les données nécessaires pour résoudre le problème posé, si par suite du milieu intellectuel où je vis, je ne vois

qu'un côté des choses, si je n'ai pas l'esprit assez puissant pour résoudre toutes les difficultés qui peuvent se présenter, si je ne connais pas telle solution qu'un autre connaît et qui une fois connue satisferait aux lacunes de ma démonstration, si, en un mot, je suis un homme, et comme tel limité dans mon expérience, dans mes moyens d'information et dans ma puissance de raisonnement, je puis très bien raisonner juste et cependant me tromper; et cela est mon droit. Bien plus, en affirmant ce qui est la vérité en soi, mais sans raisons démonstratives, et sans proportionner la conclusion aux prémisses, je manquerai à mon devoir philosophique, puisque j'irai au delà de ce que je conçois clairement et distinctement.

Il ne faut pas oublier d'ailleurs que la philosophie fait autant de progrès par l'erreur que par la vérité; et que l'erreur est le seul moyen que la raison humaine ait eu jusqu'ici de pénétrer jusqu'à la vérité. Admettons par exemple, si l'on veut, la doctrine des idées innées; supposons que ce soit la vérité. C'est Descartes qui a trouvé cette vérité [1]. Mais il l'a à peine exposée, et sous la forme la plus vague; puis il l'a tellement réduite qu'à la fin il n'a plus considéré comme innée que la faculté d'acquérir les idées : ce qui est réduire l'innéité à presque rien. Enfin ses disciples avaient de leur côté abusé de l'hypothèse en multipliant les principes innés sans nécessité. La sévère critique de Locke, qui accumule les objections contre la doctrine de Descartes et qui essaye d'expliquer toutes les idées par la sensation et la réflexion, était donc autorisée par le vague de la doctrine de Descartes. Or c'est précisément cette doctrine de Locke qui a suscité celle de Leibniz, c'est-à-dire qui a forcé la philosophie à un examen nouveau de la question et à une doctrine beaucoup plus profonde de l'innéité. On peut dire également que c'est la doctrine utilitaire qui a amené Kant à dégager la notion de devoir, qui dans toutes les doctrines précédentes était plus ou moins mêlée à la notion d'intérêt personnel.

On admettra peut-être que le libre examen soit bon pour découvrir la vérité. Or, mais une fois la vérité découverte, dira-t-on, il faut s'y tenir, et se contenter de la défendre sans la compromettre en voulant la changer, ni la perfectionner en la mettant de nouveau en question? Ici encore nous sommes obligé de maintenir le droit d'examen dans toute son extension. Ce droit entraîne le droit de revision, soit parce que l'on peut s'être trompé, soit parce que, même si l'on a atteint la vérité, il est toujours possible de trouver une vérité

1. Bien entendu que nous ne parlons qu'en gros. En réalité, ce que Descartes a trouvé, c'est la forme moderne de la question; mais la théorie préexistait dans la philosophie de Platon.

plus haute et plus profonde, soit enfin parce que des faits nouveaux exigent un examen nouveau.

Ainsi, dans la philosophie considérée comme science, la porte doit toujours rester ouverte pour les rectifications et les compléments de la vérité déjà découverte, aussi bien que pour l'invention des vérités cachées et encore inconnues. Les opinions philosophiques ne peuvent donc jamais arriver à l'état de dogmes absolus, soustraits définitivement à tout examen et à toute recherche ultérieure.

II

J'abrège ces considérations sur la liberté de penser en philosophie. Tout a été dit sur ce sujet. Il est inutile d'y insister davantage. J'ai hâte d'arriver au point où la théorie, vient se heurter contre une sorte d'impossibilité morale qui la forcera ou de s'arrêter ou de reculer.

L'appel à l'évidence, qui n'est autre que la liberté d'examen, peut-il s'appliquer aux matières morales aussi bien qu'aux matières religieuses? Pourquoi pas? Par la même raison que les vérités religieuses, les vérités morales ont le droit d'être « ajustées au niveau de la raison ». Descartes les comprenait sans doute parmi les vérités qu'il mettait en doute, puisqu'il se croyait obligé de se faire une morale provisoire; c'est donc que la vraie morale était encore pour lui en suspens. De quelle morale d'ailleurs pourrait-on partir comme étant au-dessus de l'examen? La morale vulgaire est tout ce qu'il y a de plus mélangé, de plus confus. C'est un composé hybride de devoir, d'intérêt, de plaisir, de sentiment, d'habitude, d'éducation, de qu'en-dira-t-on, de respect humain, etc. Dans ce mélange confus, comment trouver une doctrine s'imposant d'avance et *à priori* à toute analyse, à toute discussion? Donc, nécessité d'examiner en morale comme autre partie de la philosophie; même droit d'affirmer ce qui paraît évident, de nier ce qui ne le paraît pas. Par conséquent, même liberté pour la diversité des sentiments et des systèmes. Système utilitaire, système hédoniste, système sentimental, système de la volonté divine, etc., tous ces systèmes peuvent se présenter à côté du système du devoir et au même titre, philosophiquement parlant. Tant que nous restons dans le spéculatif, dans la région des principes et de la théorie pure, la morale ne se distingue pas des autres parties de la philosophie. Elle est matière à examen, à recherches, et par conséquent à disputes et à controverses; et aucune doctrine n'a le droit de s'arroger *à priori* un privilège qui la soustrairait au libre examen.

En sera-t-il de même de la morale pratique? Aura-t-on le droit de mettre en doute et de soumettre à l'examen les principes sur lesquels repose l'ordre social, par exemple la propriété, la famille, l'État? Ici encore la logique nous contraint à soutenir l'affirmation. De ce que telle institution, tel système d'organisation existe en fait dans la société actuelle, est-ce une raison d'affirmer qu'il existe aussi en droit, c'est-à-dire qu'il soit vrai et légitime? Ne faut-il pas encore procéder par voie d'examen? Qui me prouve avant examen que la propriété soit une institution juste et bienfaisante? Pendant des siècles, la société a reposé sur l'esclavage; et cependant on a fini par découvrir que l'esclavage était inutile et illégitime. Pourquoi n'en serait-il pas de même de la propriété? Si donc je viens à trouver, après examen, que la propriété s'est établie par usurpation, comme le disait Pascal, si je trouve que la propriété est un vol, comme le disait Proudhon, pourquoi ne le dirais-je pas? De même pour la famille. Si je trouve que le mariage est mal organisé, si je crois à la légitimité du divorce, pourquoi ne le dirais-je pas? Et même, si je vais jusqu'à penser que le mariage est une pure affaire de liberté individuelle dans laquelle l'État n'a pas à intervenir, pourquoi ne le dirais-je pas? Réciproquement, si je découvre que le divorce est une institution immorale et, comme le disait récemment un prédicateur, une sorte de prostitution légale, pourquoi n'aurais-je pas le droit de le dire? Il en est de même du fondement de la société et de l'État. Si je pars du principe de l'évidence, je ne dois rien prendre pour accordé, je dois tout examiner et tout prouver, excepté les axiomes premiers, s'il y en a de tels. Et il ne s'agit pas même ici du droit extérieur d'émettre et d'exprimer ses opinions par la voie de la presse. La liberté de la presse est une question sociale et politique que nous ne discutons pas.Il s'agit du droit intérieur que j'ai de penser tout ce qui me semble évident et de ne penser que ce qui me semble évident.

Ici commence à paraître d'une manière visible l'antinomie que nous cherchons à mettre en lumière entre la science et la croyance. Car une société, pour vivre et pour subsister, a besoin de principes fixes, de doctrines communes, de fondements acceptés par tous; et au contraire, la liberté de penser, seul résultat légitime cependant de la science, a pour conséquence de tout mettre en doute, de provoquer toutes les opinions, toutes les manières de voir sans qu'aucune ait le droit de se mettre au-dessus des autres : car toutes relèvent d'une même autorité : l'évidence. Si votre doctrine ne force pas les convictions des autres hommes, c'est qu'elle n'est pas plus évidente que les autres doctrines.

N'oublions pas en effet le mot de Descartes : « Il n'y a aucune chose dont on ne dispute et *qui, par conséquent, ne soit douteuse* », et cette autre proposition que « partout où deux esprits se contredisent, il est certain que l'un d'eux a tort, *et même il est probable qu'ils ont tort tous les deux*, parce qu'on ne voit pas pourquoi l'un ne forcerait pas l'adhésion de l'autre », et si l'on dit que ce sont les passions qui s'opposent à la vérité, cela peut être dit des deux côtés. Quoique j'aie dû faire un choix par la nécessité où je suis dans la pratique d'affirmer quelque chose, je n'en dois pas moins considérer que les autres hommes ont le même droit. Je devrai donc admettre que toutes les opinions sont aussi légitimes que la mienne. Toutes les opinions possibles sur les fondements de la société, même celle qui nie toute société, devront donc coexister au même titre. Que devient donc alors l'unité sociale, *le consensus* sans lequel il n'y a pas de vie, aussi bien pour les organismes individuels que pour les organismes sociaux? Remarquons que la même antinomie subsisterait encore lors même qu'on interdirait extérieurement telle ou telle opinion; car le conflit existerait toujours intérieurement, et c'est par l'esprit, et non pas seulement par les paroles extérieures que l'unité sociale se maintient et se fonde.

Mais le conflit précédent devient bien plus grand encore lorsque l'on passe de la pensée à l'action, du droit purement théorique de soutenir telle opinion, au droit d'agir conformément à cette opinion. C'est ici que la science, il n'y a pas à le dissimuler, entre en conflit avec la morale.

Sur ce terrain, il faut reconnaître que les partisans de la libre pensée montrent en général peu de conséquence et peu d'audace. Ils séparent radicalement le domaine de la pensée et celui de l'action. Ils admettent dans le premier domaine la liberté illimitée, et continuent comme tout le monde à soumettre le second à la morale et à la loi sociale. Cependant c'est là une séparation arbitraire et artificielle. Déjà, la psychologie la plus moderne nous montre que toute idée tend à se réaliser au dehors, que l'idée d'un acte consiste précisément en ce que les premiers mouvements organiques dont l'acte est la suite extérieure tendent à se reproduire en nous. Quand nous pensons à l'idée de manger, il se produit dans les muscles de la mâchoire un commencement de mouvement qui, en se continuant, arriverait à produire l'acte de la mastication. On sait que chez les hypnotiques l'idée d'un acte produit fatalement et infailliblement l'exécution de cet acte. D'un autre côté, si nous passonss à la question de droit, on peut se demander si le droit de penser que tel acte est légitime n'entraîne pas le droit d'accomplir cet acte. Autrement,

que signifierait alors mon opinion? Dire que j'ai le droit de croire au droit d'insurrection, n'est-ce pas dire que j'ai en fait le droit de m'insurger? Car mon opinion consiste précisément en ce que je soutiens la légitimité de l'acte. Contester la liberté de l'action, c'est contester la liberté de l'opinion. Il en est de même de l'opinion du tyrannicide, et ce droit de tuer le tyran ne doit pas seulement être entendu du régicide; car les rois ne sont pas les seuls tyrans; et j'ai de plus le droit, en tant qu'individu, de désigner le tyran; aucune autorité légale ne peut le faire, car c'est précisément elle-même qui est suspecte de tyrannie, de sorte que le tyrannicide conduit à l'homicide indéterminé. Sans doute, au point de vue matériel et extérieur, la société peut convenir qu'elle n'admettra que la liberté intérieure et non la liberté extérieure : chacun ayant le droit de penser ce qui lui plaît, la société jouira du même droit; et elle pourra fixer les limites où elle voudra. Ce n'est plus qu'une question de force. Mais, encore une fois, il ne s'agit point ici de la question sociale et extérieure; il s'agit de la question philosophique; il s'agit du jugement porté par un philosophe sur mon action : or, je dis que vous philosophe, vous ne pouvez pas reconnaître le droit de penser, et ne pas reconnaître en même temps le droit d'agir; car, encore une fois, ma pensée ici consiste précisément à affirmer le droit d'agir.

Encore l'insurrection, le tyrannicide sont des doctrines politiques; et de nos jours ces doctrines, par l'habitude des révolutions et les préjugés des partis, ont été couvertes d'une sorte d'indulgence généreuse et même quelquefois d'une sorte d'admiration superstitieuse; mais il faut avoir le courage d'aller plus loin, et de la morale politique passer à la morale privée. Ici encore, je défie que l'on fixe une limite entre la théorie et la pratique. Si je juge théoriquement par exemple que la propriété est née de l'usurpation, et que, selon l'expression consacrée, les propriétaires sont des voleurs, pourquoi ne penserais-je pas qu'il est permis à toute personne de réparer l'injustice primitive en ôtant à ceux qui ont pour donner à ceux qui n'ont pas assez? et comme je puis être moi-même parmi ceux-là, pourquoi ne m'attribuerais-je pas à moi-même quelque chose de cette portion revendiquée sur le tout? De plus, pourquoi tous ceux qui sont dans le même état que moi ne formeraient-ils pas une ligue, où les uns seraient chargés de prendre, les autres de cacher, les autres de vendre, et en un mot une société en participation, grâce à laquelle chacun finirait par avoir sa quote-part de la richesse reconquise. En un mot, pourquoi ne soutiendrait-on pas la légitimité du vol? et au nom de quoi pouvez-vous m'interdire de passer de la théorie à l'acte, puisque ma pensée consiste précisément ici à sou-

tenir la liberté de l'acte? Encore une fois, il ne s'agit pas de savoir si la société en fait devra laisser faire. La société a ses lois qu'elle maintient, et je puis être frappé par elles; je m'y soumets d'avance; mais il s'agit du jugement philosophique à porter sur l'acte; or ce jugement ne peut être négatif, sans quoi on reconnaîtrait par là même que la liberté de penser n'est pas illimitée.

J'ai une certaine honte et j'éprouve une sorte de révolte intérieure à pousser plus loin l'argumentation, et cependant il est facile de voir qu'il serait tout aussi légitime d'appliquer le même raisonnement à l'assassinat qu'au vol. Il serait répugnant, dis-je, même fictivement, de pousser la doctrine jusque-là. Rappelons seulement que le poète Schiller, couvert sans doute par la liberté de la muse tragique, n'a pas craint de nous représenter, dans une de ses pièces, un de ses personnages (à la vérité le traître de la pièce, mais qui n'en est pas moins un subtil raisonneur) qui, dans un monologue épouvantable, se demande s'il n'a pas le droit d'empoisonner son père, et qui se donne à lui-même des raisons pour cela. Eh bien! ne sommes-nous pas tenu, par la suite du raisonnement précédent, d'accorder que la liberté intellectuelle doit aller jusque-là; et aussi, en vertu du même raisonnement, que l'action a le droit d'aller jusqu'où va la pensée. Et remarquez d'ailleurs qu'il ne s'agit pas ici d'un de ces cas que les théologiens appellent la conscience erronée et la conscience ignorante, où le sujet est amnistié par l'état de sa conscience (comme l'anthropophagie des sauvages ou les crimes du fanatisme). Non, il s'agit au contraire d'un cas où la conscience parlant très haut au point d'inquiéter et troubler le coupable, il se sert de sa libre pensée pour combattre sa conscience : celle-ci étant précisément un acte de croyance, et l'examen auquel il se livre un acte de science. Si, en effet, nous considérons les croyances morales des hommes comme pouvant être des préjugés et par conséquent comme justiciables du libre examen, pourquoi ne considérerais-je pas ma propre conscience comme un préjugé possible et par conséquent comme susceptible d'être combattue par l'examen et, conséquemment, d'être éliminée dans la conduite pratique? On ne dira pas non plus qu'il ne s'agit pas ici de science; car il y a deux sortes de sciences : la science pure et la science appliquée : par exemple, un ingénieur qui a à résoudre un problème pratique, un canal à creuser, un pont à jeter, etc., fait de la science aussi bien que le pur géomètre. De même la question de savoir si on commettra tel ou tel acte est une question de morale appliquée, et par conséquent une question de science. Si j'ai le droit de tout penser, j'ai le droit de penser cela; et comme ma pensée ici c'est la légitimité de tel ou tel acte, j'ai le

droit de le faire, sinon au point de vue de la société qui m'en empêche si elle est la plus forte, du moins au point de vue du philosophe qui me juge et qui doit reconnaître que je suis un philosophe comme lui.

Ainsi la liberté de penser, poussée jusqu'à ses dernières conséquences, aboutit à la liberté du crime : voilà, sous sa forme la plus aiguë, le conflit de la science et de la croyance.

Ici la conscience morale se révolte; elle crie. La nature, comme dit Pascal, confond la raison imbécile et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. Cette conscience nous crie qu'un acte de vertu vaut mieux que tous les systèmes de philosophie. Périsse la philosophie plutôt que la probité, l'humanité et l'honneur !

Il est donc évident que si loin que l'on pousse le principe du doute méthodique et de la liberté intellectuelle, il vient un point cependant où il faut reconnaître que cette liberté entre en conflit avec la conscience, c'est-à-dire avec la croyance innée du bien et du mal, et où celui que vous avez devant vous n'est plus un libre raisonneur, mais un malhonnête homme, un scélérat. Nous aurions pu, par prudence et par respect pour nous-même, faire commencer le conflit plus haut; mais on nous eût accusé peut-être de sacrifier la liberté philosophique, comme on pourrait nous accuser de scepticisme en traitant d'hypothèses et de problèmes les vérités morales et religieuses. Nous avons donc dû employer un procédé violent pour mettre en pleine lumière le conflit qui existe au fond de toute libre philosophie.

Pour le dire en passant, la solution que l'école éclectique avait donnée du problème précédent et que nous avons tous enseignée dans notre jeunesse, n'était pas si peu philosophique qu'on a pu croire. Cette solution était que la philosophie doit respecter le sens commun, qu'elle en relève au lieu de le dominer, que l'instinct de l'humanité a résolu spontanément et résout encore chaque jour, sans attendre les lentes démarches de la raison pure, des questions relatives à sa doctrine et à son bonheur, qu'il faut mettre à part et hors de cause les grandes croyances de l'humanité, que la *vox populi*, malgré ses erreurs, est aussi la *vox Dei*. « L'humanité est inspirée, » disait Cousin. Le philosophe recueille ces enseignements qui viennent de la spontanéité naïve de ses semblables. Il les recueille pour les lui renvoyer éclairés, développés et complétés par l'analyse et la réflexion. La science a le droit d'éclairer ces notions; mais elle n'a pas le droit de les détruire.

On a trouvé cette solution trop peu philosophique, trop peu scientifique. On a voulu qu'il fût permis d'employer en philosophie la

liberté absolument absolue que l'on a dans les autres sciences. Mais où fixera-t-on la limite? Car nous avons vu qu'il faut finir par en fixer une : sans quoi, il pourrait se faire que, sous couleur de libre pensée, on se réveillât un jour malhonnête homme.

En suivant le principe de la liberté philosophique, nous n'avons trouvé aucune solution de continuité, aucun point où pourrait intervenir une autorité, je ne dis pas extérieure et matérielle, mais morale et spirituelle, qui pût arrêter l'enchaînement des idées; et nous avons dû aller jusqu'à la dernière limite, c'est-à-dire jusqu'à l'action même et jusqu'aux actions les plus révoltantes; car pour d'autres actions, telles que celles qui concernent les mœurs, la conscience morale est beaucoup plus large et plus complaisante; et le libertinage de l'esprit s'unit bientôt, comme au XVIIe siècle, au libertinage des mœurs. Il n'en est plus de même lorsqu'il est question du crime et du vol. Eh bien! je le demande, est-ce suffisamment garantir la part légitime de la croyance dans l'âme humaine que d'attendre les derniers scandales et les dernières révoltes de la conscience en face du crime? De là cette pensée naturelle que, pour garantir la pratique, il faut faire commencer beaucoup plus haut le droit de la conscience morale. Ce ne sera pas seulement dans cette action particulière que la conscience fera entendre son autorité; ce sera au principe même de la loi morale. La loi morale ne s'imposera pas seulement par son évidence logique qui peut être contestée, mais par son évidence morale. Ce sera un devoir de croire au devoir. Mais la morale ainsi sauvée se suffira-t-elle à elle-même? Sera-t-elle suspendue sans principe entre une métaphysique absente et une physique indifférente? Ne faut-il pas à la morale un principe religieux? La religion naturelle reviendra donc à titre de credo nécessaire : car n'est-ce pas un devoir aussi de croire à ce qui est le fondement du devoir, c'est-à-dire à Dieu? Il semble que l'on ne soit pas forcé philosophiquement d'aller plus loin. Cependant ne peut-on pas dire encore que la religion naturelle, n'ayant d'autre fondement que les assertions obscures et contradictoires du sens commun, n'offre pas non plus, à son tour, une garantie bien solide, si elle ne s'appuie pas sur la religion révélée? Le devoir de croire à la religion naturelle nous conduit donc à un autre devoir qui est de croire à la religion révélée, le seul fondement solide de la religion naturelle. On sait enfin que, dans la religion révélée elle-même, la certitude et l'autorité paraissent insuffisamment établies dans une Église qui prendrait pour principe le libre examen. D'où cette conséquence que la certitude morale n'est garantie que par l'adhésion au dogme catholique, et à l'autorité suprême et infaillible du chef de la catholicité.

Voilà les droits de la croyance suffisamment garantis. Soit; mais que deviendraient alors les droits de la science? La philosophie serait alors réduite à n'être plus que l'exégèse, le commentaire de la vérité chrétienne et même catholique. Ce ne serait plus qu'une scolastique. Les plus grands penseurs n'auraient plus qu'à se taire. Un Spinoza, un Hume, un Kant ne seront plus que des sophistes qui n'auront plus le droit de cité en philosophie. Bien plus, les penseurs chrétiens ne seront pas eux-mêmes à l'abri de toute suspicion. Un Malebranche sera suspect parce qu'il incline au panthéisme, un Leibnitz parce qu'il pousse au déterminisme, un Pascal parce qu'il ne craint pas de se faire une arme du scepticisme, un Descartes lui-même parce que, par son automatisme, il a ouvert la voie à la doctrine des actions réflexes, si dangereuse pour la liberté humaine.

Ainsi, si l'on part de la science, on menace la croyance et la vie morale. Si on part de la croyance, on menace la science et on renie la philosophie. Qui démêlera cet embrouillement? Essayons une solution.

Je ne crois pas que l'on puisse espérer de réconcilier la foi et la science, si l'on commence par les séparer. La foi sans la science est aveugle; la science sans la foi est vide. C'est donc à l'origine même et dans le premier acte de science que l'on doit rencontrer les deux principes réunis l'un à l'autre dans une unité indivisible. Autrement l'on sera toujours en présence de ce dilemme : ou sacrifier la science à la croyance ou la croyance à la science. Je me demande aussi si l'on peut admettre deux certitudes hétérogènes d'origine différente, la certitude logique et la certitude morale, et s'il ne faut pas essayer de rétablir l'unité de certitude au principe même de la recherche.

Reprenons notre point de départ : nous sommes partis de l'idée de la science. C'est dans l'analyse de cette idée que nous devons trouver en même temps le principe de la croyance.

La science a pour objet de savoir, et l'objet du savoir est la vérité; enfin la vérité n'a d'autre signe que l'évidence; le seul moyen de découvrir l'évidence, c'est de la chercher, et le seul moyen de la chercher, c'est l'examen. De là ce principe que la liberté d'examen est la condition *sine quâ non* de la science.

La liberté d'examen n'est considérée en général que du côté négatif. On n'y voit autre chose qu'un instrument de division et d'anarchie, un principe d'individualité et de révolte. La liberté d'examen ne paraît autre chose que la liberté de ne pas penser comme les autres, de ne pas se soumettre à l'autorité, de ne pas accepter les opinions reçues. C'est là, en effet, un des caractères de la liberté de penser :

« N'admettre comme vrai que ce qui paraît évident », selon le mot de Descartes, c'est bien en effet s'affranchir de l'autorité. Mais ce n'est là qu'une partie du principe cartésien : c'en est le côté négatif. Mais il y a une autre partie du même principe qui en est la partie positive. En effet, à côté du *droit* d'examen, il y a le *devoir* d'examen; or ce devoir est absolu comme le droit. Lorsque Descartes fait appel à l'évidence pure, il n'entend pas par là seulement que nous devons nous affranchir des opinions d'autrui, pour ne plus penser que ce qui nous plaira. Il enseigne en même temps que nous devons nous affranchir des sens, de l'imagination et des passions, dont l'office n'est pas de nous faire connaître la vérité, et qui au contraire sont des obstacles à toute vérité. S'affranchir du joug intérieur de la passion, en même temps que du joug extérieur de l'autorité, voilà ce que comporte la règle de l'évidence. Dans la règle même donnée par Descartes le devoir est exprimé aussi bien que le droit, lorsqu'il dit : « Éviter la précipitation et la prévention. » La *Recherche de la vérité*, de Malebranche, où l'auteur étudie toutes les causes d'erreur, et notamment les sens, l'imagination et les passions, est le complément nécessaire du *Discours de la méthode*.

Il est à remarquer que ceux qui sont le moins disposés pour le droit d'examen sont les premiers à réclamer le devoir d'examiner. Sans cesse ils reprochent aux autres leur légèreté, leur ignorance, leurs préventions, leurs affirmations superficielles. Ils se plaignent qu'on juge leurs croyances sans les connaître ; ils protestent sans cesse contre les préjugés. « Qu'ils apprennent donc au moins quelle est cette religion, avant que de la combattre, » dit Pascal. C'est bien là un appel à l'examen. Mais en appelant l'examen, vous en reconnaissez par là même le droit. Vous ne pouvez en effet imposer le devoir d'examiner sans admettre en même temps le droit d'examiner.

Ainsi le droit d'examen suppose le devoir; et le devoir d'examen suppose le droit. C'est un seul et même fait : ce sont les deux faces d'un acte indivisible; et si je me demande ce qui est contenu dans cet acte, j'y trouve un principe absolu, à savoir : l'inviolabilité de la pensée. Qu'est-ce à dire? C'est que je ne puis pas faire de ma pensée ce que je veux. Je ne puis pas, même le voulant, la soumettre à l'autorité d'autrui (sauf par des raisons que je crois bonnes et que j'ai acceptés comme miennes). Je ne puis pas davantage la subordonner à mes caprices, à mes désirs, à mes passions. Enfin, je ne puis pas voir la vérité comme il me plaît; je ne puis la voir que comme elle est. Ma pensée est donc inviolable. Je ne puis pas la traiter

comme une chose, en faire un instrument de bonheur, de fortune, de pouvoir, etc. Voilà ce qui est compris dans l'idée de science.

Imaginez un savant, auteur d'une grande découverte, introduite par lui dans la science, et qui y règne sans conteste. Elle porte son nom. Voilà trente ans qu'elle est établie, et pas un fait n'est venu l'ébranler. Supposons maintenant que ce même savant vienne à rencontrer par hasard dans son laboratoire un fait qui, s'il était vrai, renverserait sa théorie. Ce fait est un accident; il s'est rencontré par le plus grand des hasards; il est à présumer qu'il ne se présentera pas d'ici à longtemps à aucun observateur. On peut donc le supprimer sans danger. Si notre savant le fait connaître, sa gloire est perdue, son œuvre est détruite; peut-être encore ce fait n'est pas même un fait, mais seulement un soupçon. Vaut-il la peine que l'on s'en occupe? Laissons à d'autres les soins de l'éclaircir s'ils le rencontrent. Eh bien! non. Le devoir du savant est tout tracé. Il faut que lui-même aille au-devant du fait pour le discuter, le fixer et, s'il le faut, le faire connaître aux autres. Laissons de côté ici les devoirs de l'homme d'honneur, qui rentrent dans la donnée de la conscience universelle; bornons-nous au devoir de la recherche scientifique. Je dis que le savant, en tant que savant, se sent tenu, au nom même de la science, de porter la lumière sur ce fait, dût-il détruire le travail de toute sa vie. S'il ne le fait pas, il n'est pas un savant. Il fait de la science un instrument d'orgueil, au lieu d'en faire un but. La pensée est donc quelque chose d'inviolable.

Maintenant, dans ce principe de l'inviolabilité de la pensée, je vois deux choses :

La première, c'est l'excellence de la pensée, la supériorité de la pensée sur la matière. En effet, je puis faire de la matière ce que je veux, je ne puis faire de ma pensée ce que je veux. Je puis casser une pierre en deux, la briser en mille morceaux, la réduire en poussière, en disperser les éléments dans l'espace. Mais je ne puis séparer un attribut d'un sujet, lorsque je vois clairement et distinctement qu'ils appartiennent l'un à l'autre. Quand je dis que je ne le peux pas, je veux dire que je ne le dois pas : car je le puis extérieurement en exprimant le contraire de ce que je pense. Je le puis même intérieurement, en détournant mon esprit de la vérité qui me déplaît et en me tournant du côté qui me plaît. Mais c'est cela même qui m'est interdit. Sans doute, dans l'impossibilité où je suis de trouver à heure fixe l'évidence absolue, et dans la nécessité d'affirmer pour le besoin de la vie pratique, il m'arrive souvent et c'est même un devoir pour moi d'affirmer préventivement, c'est-à-dire de faire prévaloir ma volonté dans le conflit des raisons; mais il faut toujours

que ce soit du côté des raisons prévalentes que ma volonté fasse sentir son poids. Mais dans la pure science où je ne suis pas forcé d'affirmer, je sens qu'il m'est interdit de penser une chose par cette seule raison qu'elle me plaît. Ma pensée est donc quelque chose d'inviolable. Elle a donc une dignité en soi qui n'est pas dans la matière, une excellence qui en fait quelque chose de supérieur aux choses sensibles et phénoménales. Elle appartient donc à un ordre hyperphysique. L'esprit peut donc pénétrer au delà du pur physique dans un monde d'ordre supérieur. Qu'est-ce autre chose que le principe même de la métaphysique?

En outre, nous venons de le voir, la seconde chose que contienne le principe de l'inviolabilité de la pensée, c'est l'idée du devoir et du droit. Dès le principe même, nous avons rencontré l'idée du droit, et nous avons vu que le droit est inséparable du devoir; le devoir et le droit, c'est-à-dire la morale, sont donc impliqués dans la première règle de la logique, dans l'idée même de la recherche scientifique.

Ainsi le scientifique nous donne le métaphysique, et le métaphysique nous donne le moral sans postulat.

Où donc est le conflit entre la science, la métaphysique et la morale? Ces trois choses coexistent d'une manière indivisible dans le premier acte de la science. Liberté de la pensée, inviolabilité de la pensée, devoir de la pensée envers elle-même, ce sont là trois termes inséparables et identiques.

Si l'on n'admet pas ces principes régulateurs de la pensée coexistant avec la liberté même, on verra que la liberté de penser non seulement peut engendrer les paradoxes les plus épouvantables et entrer en conflit avec la conscience morale, mais elle peut être logiquement conduite à se nier elle-même; et qu'elle contient en soi le principe de sa destruction.

Si en effet une certaine dose de liberté de penser nous conduit à affirmer que les hommes ne sont que des animaux et des animaux malfaisants, pourquoi un degré supérieur de libre pensée ne nous conduirait-il pas à dire que les hommes doivent, en conséquence, être gouvernés, comme les autres animaux, par la force et par la ruse? Un Machiavel, un Hobbes sont de plus libres penseurs, et de plus forts penseurs qu'un d'Holbach et qu'un Helvétius. Un ami de ceux-ci, l'abbé Galiani, disait franchement qu'il était pour le despotisme tout cru. Ainsi la liberté aboutirait à la servitude. A la vérité, ceux qui parlent ainsi, ne parlent que pour le peuple, et ils ont en général bien soin de s'exempter eux-mêmes de la règle commune. Servitude pour la foule, libre pensée pour eux-mêmes, voilà la formule. Mais l'expérience en a bien vite montré la vanité. Les libres penseurs s'aper-

cevront bientôt qu'ils ne peuvent pas penser tout seuls, sans que personne s'en aperçoive et sans que leurs pensées se répandent au dehors et envahissent la foule. La société est alors atteinte en ses fondements, et la sécurité de tous est en péril. Le vrai penseur ira donc au delà; et il aura le droit d'affirmer que, la pensée n'étant qu'un accident sans valeur, il est inutile de lui sacrifier le repos et le bien-être de tous les jours. Il pensera donc que la société a besoin d'illusions pour continuer à vivre, et que ces illusions ne peuvent durer lorsque les habiles s'en moquent et s'en détachent. Il ne suffit pas de soutenir le trône; il faut relever l'autel. Celui qui ne va pas jusque-là est un niais. Il ne pense pas comme il faut. Conclusion : non seulement interdire la libre pensée aux autres, mais se l'interdire à soi-même. Si l'on veut que la foule croie, il faut faire comme si l'on croyait soi-même, et le plus haut degré de la libre pensée sera l'hypocrisie. Quelqu'un a dit : « Si j'étais athée, je me ferais jésuite. » Bien entendu, je prends le mot de jésuite dans le sens que lui donnent la tradition et la légende; et je ne voudrais infliger à personne une injure imméritée. Mais si on prend le mot de jésuite dans le sens vulgaire, à savoir comme une société d'ambitieux hypocrites chargés d'imposer la superstition aux masses pour les faire vivre en paix, ce serait là le comble de la libre pensée chez des esprits hardis, qui ne seraient dupes de rien, et qui, par surcroît, seraient les bienfaiteurs de l'humanité, en lui assurant la sécurité sur la terre, et par de là l'illusion d'un bonheur éternel. Si le philosophe a horreur de telles conséquences, s'il est toujours prêt à dire hautement : *Fiat veritas, pereat mundus*, c'est que pour lui la vérité a une valeur supérieure au monde, c'est que la pensée, qui nous fait participer à la vérité, nous fait participer aussi à l'expérience de cette existence supérieure; c'est que, comme nous l'avons dit déjà, « liberté de penser et dignité de l'esprit sont deux termes inséparables »; c'est que la science contient un principe de croyance.

Ainsi, tandis que la critique de Kant travaille à la dissolution de la métaphysique, et ne la rétablit ensuite que par un chemin détourné en faisant appel à la morale, nous croyons au contraire que la critique en elle-même implique une métaphysique et une morale. Elle suppose que la pensée est une fin en soi qui nous commande sans condition. Se critiquer soi-même, c'est s'élever au-dessus de soi-même; c'est comparer sa propre raison à une raison supérieure que nous pouvons ne pas posséder, mais dont il faut que nous ayons l'instinct et le pressentiment pour juger que la nôtre non seulement lui est inférieure, mais encore lui est étrangère et hétérogène. Kant revient souvent sur ce que devrait être ce qu'il appelle un entende-

ment intuitif, qui verrait les choses en soi. Un tel entendement n'aurait pas besoin qu'une matière lui fût donnée; il produirait immédiatement ses propres objets; pour lui le savoir et le croire, le vouloir et le devoir, le mécanisme et la finalité se confondraient. Parler ainsi, n'est-ce pas là en définitive avoir une certaine idée de cette raison absolue? Une critique qui sait si bien ce qui nous manque n'est-elle donc pas rattachée par quelque lien à ce principe supra-sensible dont elle sent si énergiquement le besoin? C'est par là, c'est par cet élément divin qui est en elle que la pensée se sent inviolable et sacrée. C'est pourquoi elle n'a rien à craindre de la liberté, qui ne peut que la ramener à la croyance quand elle s'en sert comme il faut.

PAUL JANET,
De l'Institut.

L'ÉVOLUTION PHONÉTIQUE DU LANGAGE

I

Pour comprendre l'évolution phonétique du langage, il importe de se rendre compte de ce que nous faisons quand nous articulons un mot. D'abord quelques distinctions sont indispensables. Il ne faut pas, par exemple, confondre la langue écrite avec la langue parlée. Cette distinction est surtout importante là où il existe une différence assez grande, comme en français et en anglais, entre la valeur attribuée dans l'alphabet aux lettres comme représentantes des articulations ou des sons et celle qu'elles ont réellement dans la prononciation de certains mots; ainsi *vent* ne se prononce pas de la même manière dans « les oiseaux couvent » et « un couvent »; *e* se prononce comme *eu* dans *le*, comme *è* ou *é* brefs, selon les pays, dans *mettre*; on prononce *œil* comme on prononcerait *euil; au*, *ai*, comme *o*, *é* ou *è*; *loi*, comme *loua*, etc. C'est pire encore en anglais. Cela tient à ce que l'écriture, chose relativement artificielle, ne se développe pas parallèlement à la prononciation. Si l'on voulait se rendre un compte exact des transformations énormes que nous avons fait subir au latin, il faudrait écrire une page de français d'une manière logique ; on verrait alors combien peu le français actuel, bien que sorti en grande partie du latin, lui ressemble [1]. La grammaire que l'on nous fait apprendre dans les écoles est la grammaire de la langue française écrite et non pas celle de la langue parlée. Les règles pour la formation du pluriel seraient, par exemple, tout autres dans une grammaire de la langue française parlée que dans nos grammaires ordinaires ; ainsi, dans la langue parlée et si on fait abstraction des liaisons, la règle de l's au pluriel est fausse : on prononce en effet *homme* et *hommes*, *femme* et *femmes*, etc., de la même façon ; ailleurs, le pluriel parlé se distingue du singu-

1. *Oculus* est devenu dans le dialecte de certaines parties du département de la Manche *u;* sing. *l'u*, plur. *l'z u*.

lier par une simple modification de la voyelle finale, par exemple, on dit au singulier *bon* avec *o* bref et relativement ouvert, au pluriel *bôn* avec *o* long et fermé. On pourrait faire beaucoup d'autres remarques intéressantes concernant les rapports entre le français écrit et le français parlé, et on peut dire que l'étude du français et de l'anglais, telle qu'elle est comprise dans les écoles, n'est guère propre à développer chez les enfants l'idée de rapports logiques entre les choses.

A mesure que la linguistique, depuis Bopp, qui se contentait de parler des lettres en général, a progressé, on s'est de mieux en mieux rendu compte de la nécessité de distinguer dans les langues l'écriture et l'articulation. La netteté avec laquelle aujourd'hui cette distinction est partout posée est une des meilleures preuves de la rigueur de méthode qui règne maintenant dans les recherches linguistiques et qui place à cet égard la science du langage incontestablement très près des sciences physico-chimiques.

Il est peut-être moins important de faire remarquer qu'on doit aussi distinguer l'articulation du son qui l'accompagne. En effet, le parallélisme entre le son et l'articulation doit toujours être à peu près complet, attendu que celle-ci est la cause immédiate de celui-là. Le parallélisme n'est pourtant, à rigoureusement parler, qu'à peu près complet. La preuve, c'est que, dans les traités de phonétique, on distingue parfois plusieurs espèces d'articulations là où il serait difficile d'établir une distinction en se fondant simplement sur le son. Ainsi l'*r uvulaire* ou *r de la luette* ne produit pas toujours un son facile à distinguer de l'*r dental* ou *alvéolaire* [1], et deux individus prononçant l'un l'*r* uvulaire, l'autre l'*r* alvéolaire remarquent rarement une différence entre leurs prononciations respectives. On peut constater sur soi-même qu'il est facile de modifier légèrement la position des organes dans une articulation, par exemple, la position de la langue dans le *t*, sans produire un changement de son appréciable. Ajoutons encore que la simplicité relative des sons produits, par exemple la simplicité relative des sons *a*, *i*, *u*, etc., ne correspond pas à une égale simplicité de l'articulation. Une autre raison de distinguer est encore celle-ci, sur laquelle nous aurons occasion de revenir tout à l'heure : c'est que les sons produits sont parfois discontinus, tandis que les mouvements articulatoires sont continus. La distinction de l'articulation et du son, quoique moins importante que celle des articulations et des lettres, n'est donc pas à négliger. On peut ajouter

1. Sur ces distinctions, voy. un traité de Phonétique, par exemple Sievers, *Grundzüge der Phonetik*, 3e Aufle.

qu'elle a également quelque importance pratique quand il s'agit d'apprendre à un Français par exemple à prononcer le *th* anglais ou le *ch* allemand. Beaucoup d'élèves, après avoir fait sept ou huit ans d'anglais, sont encore incapables d'articuler convenablement *the* qui y seraient arrivés en quelques semaines si le professeur, au lieu de s'être contenté de s'adresser à leur oreille, leur eût dit et montré dans quelle situation doit se trouver la langue quand on veut prononcer *the*.

En résumé, la science actuelle du langage est la science des mouvements articulatoires qu'on fait quand on parle et non pas celle des sons émis ni des mots écrits. Disons quelques mots maintenant du mécanisme de l'articulation en général. Il implique trois parties principales : l'appareil respiratoire, le larynx avec les cordes vocales, et enfin les cavités antérieures, buccale et nasale, avec leurs annexes, langue, dents, partie dure et partie molle et mobile du palais, etc. L'appareil respiratoire fournit le courant d'air nécessaire, mais insuffisant par lui-même, pour produire le son. Le son se manifeste par suite des modifications que font subir à ce courant d'air soit le larynx soit l'appareil antérieur (cavités buccale et nasale). Ce dernier, dans notre parlé habituel, peut agir indépendamment du larynx et produit ainsi ces bruits que nous appelons consonnes; le larynx, au contraire, n'agit ordinairement qu'en compagnie de ce même appareil antérieur : c'est ainsi que les diverses voyelles naissent par une combinaison de positions du larynx et de positions des organes placés dans la cavité buccale; cependant ici c'est le larynx seul qui résonne, ou plus exactement c'est lui qui donne le son fondamental; le rôle de l'appareil buccal n'est que de modifier le timbre du son émis par le larynx; physiquement, on sait en effet que les voyelles ne diffèrent entre elles que par le timbre. Lors de la production des consonnes, il peut y avoir aussi intervention du larynx; alors on a les consonnes sonores, par opposition aux consonnes sourdes, dans lesquelles le larynx ne résonne pas. Ainsi *b* et *p*, *g* (dans *gué*) et *k*, *j* et *ch*, etc., se distinguent surtout par la présence dans un cas, l'absence dans l'autre, de cette vibration du larynx. Cette distinction de consonnes sourdes et sonores est extrêmement importante, non seulement théoriquement, mais encore pratiquement. Pratiquement, elle fournit à l'Allemand (et réciproquement au Français) un moyen de reconnaître un Français qui parle allemand et prononce le *d* de *und*, le *b* de *ab*, etc., sonores, comme il prononcerait ces mêmes lettres en français, tandis qu'il sont sourds et doivent en conséquence être prononcés presque comme *t* et *p*.

Nous avons fait tout à l'heure allusion à cette différence existant

entre les sons et les articulations, que les uns sont parfois discontinus, tandis que les autres sont continues. C'est là encore une remarque importante faite par les linguistes contemporains et qui éclaire admirablement le mécanisme de l'articulation en même temps que celui de certains changements phonétiques. La vieille théorie d'articulations définies susceptibles d'être toujours traduites par un seul signe déterminé, *a*, *b*, *m*, *n*, etc., doit être corrigée. Un mot comme *ama* n'est pas un simple composé de $a + m + a$, c'est-à-dire des articulations successivement produites pendant que les organes du langage se trouvent dans la position *a*, dans la position *m* et de nouveau dans la position *a*. « En effet, pendant que les organes vocaux se meuvent de la position *a* à la position *m*, la voix continue de résonner. Pendant ce temps de transition on n'entend cependant ni le pur son *a*, ni le pur son *m*, mais il s'introduit entre le son initial *a* et le son final *m* une série continue de sons intermédiaires; de même pendant le passage d'*m* à *a*, et ainsi partout où un changement dans les organes a lieu pendant que l'expiration continue. Le langage ne consiste donc pas simplement en une série d'articulations définimies non reliées entre elles, mais il consiste en une chaîne, dans laquelle articulations définies et articulations intermédiaires alternent régulièrement... L'*a* a, comme l'*m*, une position définie. Les articulations intermédiaires sont au contraire dépourvues d'indépendance, elles se règlent sur les articulations voisines. Dans *am*, l'articulation intermédiaire conduisant à *m* est autre que dans *em*, *im*, *om*, *um*, ou encore autre que dans *al*, *ar*, *af*, etc., parce que dans le premier cas le point de départ, dans le second le point d'arrivée du mouvement sont divers [1]. » Le développement précédent met en relief surtout la continuité de l'articulation et le manque de détermination des articulations de transition. Pour se rendre compte maintenant comment il peut y avoir discontinuité dans les sons, il n'y a qu'à constater ce qui se passe dans les explosives, comme *p*, *t*, *k*. Il est clair que dans un mot comme *apa* ou *appa* il n'y a aucun son produit pendant le temps qui s'écoule entre l'occlusion et l'ouverture des lèvres. En s'appuyant sur ce fait, on pourrait distinguer, parmi les éléments du langage, des *pauses* [2].

Les observations qui précèdent conduisent à cette conclusion que les articulations ou les sons particuliers tels que les analyse l'alphabet ne sont pas le véritable élément du langage. La syllabe, le mot lui-même ne le sont pas, à vrai dire, davantage. En ce qui con-

1. Sievers, *Grundzüge der Pronetik*, p. 32.
2. Id., p. 33, 35.

cerne le mot, son manque d'indépendance est particulièrement visible en français, avec nos liaisons; nous prononçons « *les hommes heureux* » comme si c'était écrit, en un seul mot, « *leshommesheureux* ». Ce qui dans le langage constitue une unité suffisamment définie, aussi bien physiologiquement que psychologiquement, c'est la phrase. Le point de départ du linguiste devrait donc être l'étude de la phrase et non du mot [1], bien moins encore de l'articulation isolée. On a pu fournir d'ailleurs la preuve expérimentale que la phrase et le mot méritent plus d'être considérés comme l'élément du langage que l'articulation ou le son isolés. En recherchant combien de temps une surface blanche sur laquelle est écrit un mot ou une syllabe doit être visible pour que le mot ou la syllabe puissent être reconnus, on a pu constater en effet qu'on lit plus facilement des mots tout entiers que des syllabes. On ne peut percevoir à la fois autant de mots que de syllabes, mais on peut percevoir trois fois plus de syllabes quand elles forment des mots que quand tel n'est pas le cas. Si les mots forment une phrase, on en peut percevoir deux fois plus que s'ils sont sans lien entre eux [2].

Étant compris le fait de l'articulation, il sera inutile de s'attarder longuement à la description du changement phonétique. Par changement phonétique, il convient d'entendre la substitution qui porte soit sur une seule articulation, soit sur un petit groupe d'articulations rattachées par quelque lien entre elles [3]. Tels sont les changements de

1. Si les psychologues ou *Sprachphilosophen* avaient, de leur côté, pris comme base de leurs études la phrase et non le mot, on n'aurait probablement pas vu se répandre ces théories que les idées générales ont leur origine dans des termes généraux, attendu que dans la phrase le terme soi-disant général a presque toujours un sens particulier. Les dictionnaires, en ce sens, contribuent à égarer la psychologie, en l'induisant à croire qu'*homme*, *arbre*, par exemple, existent réellement sous cette forme abstraite dans le langage, tandis que ce qu'on dit et entend ce sont des phrases comme celles-ci, où *homme* a un sens particulier : « L'homme que j'ai vu, l'homme que voilà », et il n'y a guère que les philosophes de profession et les savants s'occupant de science abstraite à se servir couramment d'expressions ayant vraiment un sens général, par exemple : « L'homme est mortel ».

2. James Mac Keen Cattell, *Philosophische Studien*, 3 Band, *Ueber die Trägheit der Netzhaut und des Sehcentrums*. — Le fait suivant est signalé à l'auteur de cet article : une personne qui a étudié autrefois le grec et l'a ensuite oublié ne reconnaît plus certaines lettres grecques isolées, mais les reconnaît encore quand elles font partie de mots.

3. Le changement phonétique est conçu ici surtout comme un changement qualitatif. A côté de celui-ci, il conviendrait de distinguer le changement quantitatif, lequel à son tour peut revêtir trois formes : changement de la hauteur du son émis, changement de l'intensité et changement de la durée; on pourrait en outre remarquer que c'est dans le domaine des changements quantitatifs qu'on peut le mieux constater des phénomènes transitoires : ainsi à chaque instant il nous arrive de modifier l'intensité et la hauteur des sons que nous

i en *oi* dans *boire* (de *bibere*), *voie* (de *via*), *soit* (de *sit*), et de *c* (prononcé *K*) en *ch* dans *chanter*, *choir*, *champ*, *chien* (de *cantare*, *cadere*, *campus*, *canis*), d'*u* latin (prononcé *ou*) en *u* français dans *pur*, *lune*, etc. Une distinction importante consiste à reconnaître deux espèces de changements phonétiques, le changement *spontané*, c'est-à-dire celui dans lequel une articulation se substitue à une autre indépendamment des autres articulations qui peuvent l'avoisiner, et le changement *dépendant* ou *combinatoire* [1], où tel n'est plus le cas : ainsi les cas d'assimilation, quand par exemple le *c* s'assimile en italien au *t* dans *fatto*, *perfetto*, *detto*, etc., les lois spéciales qui régissent les articulations quand elles se trouvent à la fin des mots, etc. Une classification également importante est celle qui reconnaît trois groupes principaux de changements correspondant aux trois organes principaux qui participent à la production des articulations du langage. On a ainsi : 1° les changements phonétiques dus à des modifications survenues dans l'appareil antérieur buccal et nasal; de ce genre sont les substitutions de voyelles; l'*u* et l'*eu* peuvent devenir par exemple respectivement *i* et *e* si l'arrondissement des lèvres qu'ils impliquent vient à disparaître; 2° les changements dus à une modification produite dans l'action des cordes vocales; c'est ainsi qu'une sonore peut se transformer en sourde ou réciproquement; 3° les changements dus à une modification de l'expiration, par exemple les changements différents auxquels sont soumises les articulations accentuées et les articulations non accentuées [2].

II

Nous allons maintenant aborder les conditions et causes des chan-

émettons, sans que ces modifications paraissent laisser de trace durable dans notre langage. De ces modifications passagères, les unes tiennent à l'émotion qui peut s'attacher à une idée particulière et qui nous fera alors émettre plus fortement, par exemple, le mot correspondant, les autres se rattachent aux lois rythmiques ou musicales de la phrase. L'étude de l'accent rentre évidemment dans l'étude des changements quantitatifs; de même l'étude de l'allongement et du raccourcissement des voyelles.

1. Sievers, *Grundzüge der Phonetik*, p. 227.

D'après le phénomène qu'on appelle en allemand « die erste Lautverschiebung », ailleurs de préférence « loi de Grimm », les articulations indo-européennes *k*, *t*, *p* se changent, en germanique, en le son sifflant qui leur correspond (*h*, *f*, anglais *th*) : ex. *caput* et *Haupt*, *pater* et *Vater*, *mater* et *mother*. Mais il n'en est ainsi, comme on l'a reconnu plus tard, que quand l'accent se trouve immédiatement avant les articulations en question; quand il les suit, *k*, *t*, *p* se changent non plus en la sifflante qui leur correspond, mais en la douce (*g*, *d*, *b*). C'est la loi de Verner. — Voy. Verner, *Eine Ausnahme der ersten Lautverschiebung*, Kuhns Zeitschrift, Bd. XXIII. — Sur le rôle de l'accent en français, voy. G. Pâris. *Étude sur le rôle de l'accent latin dans la langue française.*

gements phonétiques. Par conditions nous entendons les influences générales qui prédisposent une articulation à se déplacer dans une direction déterminée, quelle que soit la langue que l'on considère. Par causes, au contraire, nous entendons les conditions dernières, particulières à chaque langue, qui, s'ajoutant à ces conditions générales, ont fait que le changement prévu s'est produit ou que, parmi les divers changements possibles, il en est un qui s'est définitivement réalisé. Cette distinction des conditions et des causes mérite d'être faite. C'est en partie parce qu'on ne la fait pas ordinairement qu'on se contente d'invoquer, pour expliquer l'évolution du langage, des principes généraux comme celui de la moindre action [1], principes tellement vagues qu'il est impossible d'en tirer pratiquement aucun parti [2].

Nous trouvons d'abord, dans tout parler, des conditions générales de nature mécanique. L'articulation, en effet, étant un mouvement, a les propriétés physiques du mouvement. Il en est d'ailleurs de même de tout mouvement que nous faisons. Jamais notre volonté n'arrive à disposer entièrement des mouvements qu'elle fait exécuter à nos membres. Si par exemple on essaye de toucher assez rapidement avec le doigt un point marqué sur le mur, on manquera souvent ce point. Une fois l'impulsion mécanique donnée, la volonté n'est pas entièrement maîtresse de l'arrêter. Il doit se présenter quelque chose d'analogue parfois dans l'articulation, surtout si l'on parle vite. On peut par exemple entendre souvent en France prononcer *chfal* au lieu de *cheval;* il est très probable qu'une des raisons de cette prononciation c'est la difficulté physique, mécanique, d'arrêter l'impulsion qui a produit le *ch*, c'est-à-dire un son sourd ; en conséquence le *v* qui suit s'assourdit lui-même et devient presque un *f*. On peut rapprocher ce fait de ce qu'on a appelé l'*assimilation progressive*, c'est-à-dire celle qui a pour résultat d'assimiler une articulation à celle qui la précède. L'*assimilation régressive* elle-même, par exemple l'assimilation du *c* dans les mots *fatto*, *detto*, etc., se rattache vraisemblablement en partie à une action physique analogue. C'est ce que l'on a nié, en s'appuyant précisément sur ce fait qu'elle est régressive [3].

1. Brachet, *Dictionnaire étymologique,* p. XXVII; Whitney, *la Vie du Langage*, 3e édit., p. 42.

2. Les *néo-grammairiens* remarquent à ce sujet très justement que ce qui est aisé pour un peuple peut être malaisé pour un autre. Ainsi les Allemands prononcent difficilement les voyelles nasalisées françaises *an*, *in*, etc. — Les néo-grammairiens se distinguent des anciens principalement par une application plus stricte du principe de la constance des lois phonétiques, dont il sera parlé plus loin, et par l'usage qu'ils font de l'analogie. Il leur est fait, dans cet article, un certain nombre d'emprunts.

3. Steinthal, *Gesammelte kleine Schriften, Assimilation und Attraction.*

Il est impossible, dit Steinthal, d'admettre ici une action purement mécanique; si, en effet, dans un mouvement physique, il peut bien y avoir action du mouvement précédent sur le suivant, il n'y a jamais action du mouvement suivant, qui n'existe pas encore, sur le mouvement précédent; donc l'action, dans l'assimilation régressive, ne peut être que psychique. On peut objecter à cela qu'il faudrait prouver précisément que l'âme est capable de faire ce que la matière à elle seule ne peut faire; il y a au fond de cette théorie de Steinthal certainement ce postulat, qui d'ailleurs n'est pas rare chez beaucoup de philosophes : c'est que, quand on ne peut expliquer quelque chose mécaniquement, on n'a qu'à recourir à quelque action psychique, tandis qu'on devrait toujours se garder de faire intervenir des explications psychologiques de ce genre, pour cette raison qu'on connaît bien moins l'âme que le corps. On peut remarquer encore, contre cette théorie de Steinthal, que, comme on l'a vu précédemment, l'élément du langage n'est pas l'articulation isolée *a* ou *b*, mais la phrase, ou, tout au moins, le mot. Il ne faut par conséquent pas se figurer que quand nous voulons articuler le mot *octo* nous songions d'abord à articuler l'*o*, puis le *c*, etc.; nous préparons l'articulation tout entière d'un seul coup. Il faut ajouter qu'il y a aujourd'hui sur les sensations musculaires deux hypothèses principales, l'une qui leur attribue une origine centrale, l'autre une origine périphérique comme aux sensations visuelles, tactiles, etc. Si cette dernière était vraie, et il est fort possible qu'elle le soit, il s'ensuivrait que la conscience d'une articulation suit cette articulation et ne la précède pas. Cela serait un nouvel argument en faveur de la théorie que l'assimilation régressive peut très bien être due à un phénomène purement mécanique, comme l'assimilation progressive. Si, en effet, l'articulation précède et ne suit pas la conscience de l'articulation, on ne peut que constater le changement d'*octo* en *otto*, on ne peut pas le vouloir d'avance. Si l'on y réfléchit, on s'apercevra que cette théorie est très vraisemblable, que le plus naturel, en s'appuyant sur les faits, c'est de supposer que nous en venons peu à peu, sans le remarquer, mécaniquement, à assimiler dans *octo* le *c* au *t* et que la conscience de l'assimilation ne peut apparaître qu'une fois l'assimilation réellement effectuée. Une dernière remarque, à l'appui de cette théorie mécanique de l'assimilation aussi bien régressive que progressive, c'est qu'on n'assimile que des articulations matériellement analogues, c'est-à-dire impliquant dans une grande mesure les mêmes mouvements des mêmes organes, comme le *k* et le *t*, le *p* et l'*f*, le *b* et le *v*, etc.

III

La remarque précédente nous conduit à reconnaître dans l'évolution phonétique un nouveau facteur, savoir les conditions anatomiques et physiologiques de l'articulation. L'intervention de ce nouveau facteur est mise en relief notamment par les faits suivants : 1° Incompatibilité naturelle de deux articulations, résultant des dispositions anatomiques des organes vocaux eux-mêmes et en particulier de la trop grande ressemblance entre les mouvements à exécuter pour chacune de ces articulations : c'est ainsi qu'il est difficile d'articuler successivement deux mêmes sons, ou encore *t* et *p* ou *b*, *t* et *k* ou *g*, *m* et *n*, etc., exemple : *tpa*, *tba*, *tka*, *tga*, *mna*. Il est également difficile d'articuler d'une façon distincte deux sons comme *p* et *b* qui ne se distinguent guère que par ce caractère que le premier est sourd, le second sonore. 2° L'influence de l'accent sur les changements phonétiques, laquelle a été si bien mise en relief dans les langues germaniques, se rattache également aux conditions physiologiques de l'articulation. Si la partie du mot accentuée se modifie autrement dans une langue que la partie non accentuée, si d'un côté on a *aime* = *ámo* et *amons* = *amámus*, aucune autre cause du fait ne paraît pouvoir être invoquée que la différence d'intensité des mouvements nécessaires pour pouvoir articuler dans un cas l'*a* accentué, dans l'autre l'*a* non accentué. Si nous essayons de prononcer *j'chant*, *j'ter* (pour *je chante*, *jeter*) en accentuant fortement une première fois le *ch* et le *t*, et la seconde fois le *j*, nous aurons dans le premier cas une tendance presque irrésistible à prononcer *ch'chante*, *ch'ter*, et au contraire, dans le second, à dire *j'jante*, *j'der*. 3° On sait qu'il peut exister des lois phonétiques différentes pour une articulation suivant qu'elle est placée au commencement, dans le corps ou à la fin du mot. Pour ces différences encore, il n'est guère d'autre explication admissible que celles qu'on peut trouver dans les conditions physiologiques différentes d'articulation qui se produisent selon la place du son dans le mot.

Dans certains cas, cette modification phonétique qui tend à se produire par suite de la disposition même et de l'activité des organes vocaux peut être favorisée par la perception auditive; lorsque, par exemple, la syllabe accentuée se comporte, au point de vue du changement phonétique, autrement que la syllabe non accentuée, la perception auditive peut contribuer à quelque degré au phénomène; on peut en effet facilement admettre que l'on entend plus distinctement la syllabe accentuée que la syllabe non accentuée; conséquemment

l'ouïe est plus en mesure d'exercer un contrôle vis-à-vis de l'articulation de la syllabe accentuée que vis-à-vis de celle de la syllabe non accentuée. Cela peut contribuer avec l'intensité plus considérable du mouvement pour l'articulation accentuée à assurer à celle-ci une conservation plus grande ; on remarque, par exemple, que dans le cas où l'accent suivait, le *k*, le *p* et le *t*, en allemand, sont simplement devenus *g*, *d*, *b*, tandis que, quand il précédait, ils sont devenus *h*, *f*, *th*. On peut dire, il est vrai, qu'en français c'est la voyelle accentuée qui dans des cas comme *aime*, *lieve*, *trueve*, etc., par opposition à *amer*, *lever*, *trover*, etc., subit la plus grande modification. Mais cela s'explique aussi. C'est parce que la voyelle accentuée a chance de durer plus longtemps que la voyelle non accentuée ; elle peut en conséquence persister avec une certaine intensité pendant les positions de la bouche qui forment la transition, par exemple de *a* à *m*, et tendre dès lors nécessairement à se transformer en diphtongue. On peut remarquer qu'il est impossible en effet de prononcer *ame* en accentuant et prolongeant fortement l'*a* sans transformer ce dernier assez distinctement en une diphtongue, quelque chose comme *aë-m* [1].

Un autre phénomène physiologique joue encore un rôle considérable dans le changement phonétique : c'est l'habitude. On peut considérer tout le langage d'un homme adulte comme un complexus d'actions organisées en lui par la répétition, devenues habitude. A ce titre l'habitude doit, il est vrai, plutôt faire obstacle au changement phonétique que tendre à le causer. Mais il ne faut pas oublier que les actions qui empêchent le changement servent aussi bien à l'expliquer que celles qui le produisent directement. Le résultat final est, en effet, la résultante de ces actions conservatrices et modificatrices combinées. Ce fait se vérifie lorsque l'on apprend une langue

1. Sur les confusions acoustiques dans le langage, voy. des remarques intéressantes de l'auteur et du traducteur dans M. Müller, *Nouv. leçons sur la Science du langage*, p. 206, 211 et suiv. ; ils citent en français *hériquié*, *amiquié*, *cintième*, etc., pour *héritier*, *amitié*, *cinquième*, etc. Il y aurait une jolie étude à faire, pour qui serait en mesure de l'entreprendre, et qui compléterait les traités de phonétique comme celui de Sievers, qui se bornent à considérer l'articulation : ce serait celle de la perceptibilité auditive relative des divers sons que nous émettons. Helmholtz a déjà fait cette remarque dans son *Acoustique physiologique* que, si on écoute parler des gens qui s'éloignent, il est des sons qu'on cesse de distinguer plus tôt que d'autres. La difficulté, dans des expériences sur ce sujet, consisterait à pouvoir s'assurer de l'intensité et de la durée de la prononciation des divers sons émis, attendu qu'elles agissent aussi sur la perceptibilité. Peut-être pourrait-on le faire en se servant des appareils nouveaux inventés par la physique, par exemple en se servant d'un phonautographe. Voir, sur les essais qui ont été faits par l'Anglais Barlow d'une reproduction graphique des sons de l'alphabet, une note de Jamin, *Cours de physique*, 3e édit., t. III, p. 176.

étrangère ou même simplement quand quelqu'un habitué à parler un patois quelconque se met à parler français; il risque souvent de garder certaines articulations auxquelles il était habitué dans son patois primitif. La preuve que c'est bien l'habitude qui ici joue un rôle, c'est que, plus on se mettra tôt à parler le français classique, après avoir parlé un patois, c'est-à-dire moins l'habitude d'une certaine prononciation sera enracinée en vous, mieux on arrivera à le prononcer. Nous signalerons tout à l'heure une influence de ce genre lorsque nous parlerons des causes ethnologiques du changement phonétique.

Cette habitude produite par la répétition d'une même articulation ou d'un même groupe d'articulations a pour effet de créer une tendance à articuler de la même manière des sons moins familiers, analogues aux premiers. Le même effet peut avoir lieu dans le cas d'une succession à bref intervalle de sons déjà à peu près identiques; ici la fraîcheur des impressions équivaut à une longue répétition. Si, par exemple, on lit rapidement cette série : *rivière*, *aire*, *contraire*, *matière*, *foire*, on a une tendance à prononcer *foire* comme fouère, c'est-à-dire l'*oi* de ce mot comme l'*è* ou l'*ai* des mots précédents [1].

IV

Dans l'étude des conditions *psychologiques*, il faut surtout remarquer que les changements phonétiques se produisent ou tout à fait inconsciemment ou du moins avec une si faible conscience que cela équivaut à l'inconscience. C'est ce qu'ont soin de faire remarquer les néogrammairiens, Brugman, Osthoff, Paul, Delbrück, etc., et c'est cette inconscience principalement qui leur fournit une preuve déductive — à défaut de la preuve inductive qu'ils reconnaissent impossible — de la rigueur absolue des lois phonétiques. En raison de ce caractère inconscient, physiologique, du changement phonétique, dit Osthoff, si un habitant des pays romans ne peut plus, dans un mot particulier, prononcer gutturalement l'ancien *k* latin devant *e* et *i*, aucun *k* n'échappera dès lors chez lui, dans la même position devant les voyelles palatales, à la palatalisation (italien *tch*, comme dans *cicerone;* franç. *s*, comme dans *cerf*, prononcé *serf*) [2].

1. Cf. Schuchardt, *Ueber die Lautgesetze*, p. 7, et Paul, *Principien der Sprachgeschichte* p. 52.

2. *Das physiologische u. psychologische Moment in der sprachlichen Formenbildung*, pp. 16, 17. — Remarquons en passant le point faible du raisonnement précédent : c'est qu'on en peut contester cette prémisse, qu'un habitant des pays romans ne *puisse* plus prononcer un *k* guttural devant *e* et *i*. Autre chose est de ne pas le prononcer et autre chose de ne pas pouvoir le prononcer.

Cette inconscience du changement phonétique se rattache d'ailleurs à celle du parler habituel. La plupart des hommes, dans le langage quotidien, ne savent pas comment ils parlent, et ce n'est souvent qu'avec la plus grande peine qu'on peut leur faire voir qu'ils possèdent réellement certaines finesses de prononciation qu'un observateur exercé remarque en eux [1]. Par exemple, nous ne remarquons guère que nous prononçons souvent en France un *j* sonore dans *jamais*, *j'arrive*, etc., et au contraire un *j* sourd quand, parlant rapidement, nous disons *j'ter*, *j'chante* (prononcés presque *ch'ter*, *ch'chante*). Rien, dit à son tour Paul, n'a plus contribué peut-être jusqu'à présent à empêcher une exacte conception de la nature du changement phonétique que la façon dont on s'est exagéré la netteté de la conscience que nous pouvons avoir des sensations musculaires que nous éprouvons quand nous parlons. Il n'est pas besoin, pour que les idées qui s'associent à un mot puissent s'éveiller, que nous ayons conscience des éléments du mot. Il n'est même pas besoin, pour comprendre une phrase, que nous entendions distinctement tous les mots de cette phrase. « Nous pouvons journellement faire l'expérience que les désaccords nombreux qui existent dans une langue entre l'écriture et la prononciation ne sont, en grande partie, point remarqués de ceux qui parlent cette langue, et qu'ils frappent l'étranger seul. » Comme nous l'avons vu, une véritable décomposition du mot en ses éléments n'est pas seulement très difficile, elle est impossible ; il est donc également impossible d'admettre que l'individu se fasse une représentation des divers mouvements qu'il exécute en parlant. Il faut par conséquent affirmer cette proposition fondamentale « que les sons sont produits et perçus sans claire conscience ».

Cette inconscience des éléments n'exclut cependant pas un contrôle exact [2]. Ce contrôle a lieu quand il se produit dans la prononciation d'un mot une déviation de l'usage. Il ne s'exerce, il est vrai, que jusqu'à une certaine limite. Des différences légères entre notre prononciation et celle des gens qui nous entourent ne sont point remarquées. L'uniformité absolue de prononciation ne peut d'ailleurs

1. Delbrück, *Einleitung in das Sprachstudium*, p. 121 ; cf. Id., *Die neueste Sprachforschung*, p. 17.

2. On peut même dire qu'elle le favorise; car elle vient de l'habitude, et c'est une loi psychologique que l'habitude produit dans les cas analogues deux effets contraires : une diminution de la conscience, d'une part, et, d'autre part, une tendance à être surpris de ce qui vient rompre, même très peu, l'habitude, c'est-à-dire à une augmentation de la conscience. A mesure qu'on apprend plus à fond une langue, on la parle plus inconsciemment et on remarque mieux les fautes que peuvent faire les autres qui la parlent.

jamais exister. Il y aura toujours, entre individus différents, de petites oscillations. Tout mouvement du corps, si organisé et si habituel qu'il soit, dépend toujours, dans quelque mesure, des circonstances. Le tireur le plus habile manque la cible quelquefois [1].

Les néogrammairieus, en s'appuyant sur ce fait de l'inconscience du changement phonétique, ont vivement combattu Curtius, qui, leur précurseur à beaucoup d'égards, se sépare d'eux en ce qu'il admet que la conscience de la signification peut jouer quelque rôle dans l'évolution du langage. Il y a, dit-il, dans le langage, une tendance à conserver les articulations ou syllabes qui ont le plus de signification. Le principe de la moindre action, un des facteurs, selon lui, des changements phonétiques, joue son plus grand rôle, dit-il, dans les syllabes et mots qui sont sans grande importance pour la signification, son moins grand rôle dans ceux qui sont pleins de signification [2]. Delbrück commence par lui faire cette objection *a priori :* il est invraisemblable que les habitants de l'Inde et les Grecs aient eu encore un sentiment de la signification du son particulier que nous aurions perdu. Comme nous, ils avaient reçu leurs langues toutes faites, et l'époque hypothétique où ces langues se seraient formées par la juxtaposition d'éléments doués de signification n'était pas moins pour eux que pour nous plongée dans un passé obscur. On pourrait, ajoute-t-il, trouver des explications plausibles pour plusieurs des phénomènes considérés par Curtius et expliqués par sa théorie de l'influence de la signification. Ainsi le prétendu maintien de l'*i* à l'optatif grec doit plutôt être considéré comme le résultat d'une action de l'analogie que de sa valeur au point de vue du sens; δοίην n'est pas devenu δόην parce qu'il fut réuni par analogie aux formes régulièrement développées δοῖμεν, δοῖτε, etc. [3].

Ajoutons qu'il est arbitraire de considérer par exemple, ainsi que le fait Curtius, les syllabes formelles des mots comme moins importantes que les syllabes radicales. Ainsi, admettant d'abord que les formes personnelles des verbes indo-européens se sont produites par agglutination des racines pronominales *ma*, *tva*, *ta*, etc., il explique l'affaiblissement qui serait apparu dans ces racines une fois agglutinées par leur peu d'importance si on les compare au radical. On pourrait très bien prétendre cependant qu'elles avaient plus d'importance que ce radical, en ce sens qu'elles seules introduisaient

1. Paul, *Principien*, p. 51.
2. *Bemerkungen über die Tragweite der Lautgesetze*, dans *Berichte d. K. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, 1870.
3. Delbrück, *Einleitung*, p. 106; Brugman, *Zum heutigen Stand d. Sprachw.*, p. 52; Paul, *Principien*, pp. 62, 63.

un élément de distinction dans l'homogénéité primitive. Ce n'est pas ainsi, croyons-nous, qu'on pourrait expliquer l'affaiblissement particulièrement considérable qui est supposé s'être produit dans ces cas; il faudrait plutôt faire remarquer qu'étant les mêmes pour des mots différents, ces terminaisons ont été plus souvent articulées que les syllabes radicales et, à cause de cela, plus exposées peut-être à s'user. De même on abrège, en écrivant, sa signature; en parlant, les formules de salutation, les jurons usuels.

A la théorie de l'influence du sens on peut rattacher celle de l'influence de la *forme interne*. Les partisans de cette forme interne prétendent reconnaître dans les langues l'âme des peuples qui ont parlé ou parlent ces langues. Un esprit très scientifique, Gröber, dit encore aujourd'hui [1] : « Cette tendance de la langue française à ne laisser dans le mot que des syllabes ouvertes ,...tendance qui d'abord supprime les muettes devant une consonne (*faite facta*, *me-tre* = *mittere*), puis par une nasalisation de la voyelle, les nasales qui terminent la syllabe (*châter* = *cantare*), qui plus tard amène l'assourdissement de l'*s* (*tête* = *teste*, *testa*), la vocalisation de l'*l* (*sauter* = *salter*, *saltare*) et finalement l'hésitation dans l'articulation de l'*r* (vieux français *Cha-les* = *Char-les ;* de même dans certains dialectes), qui enfin force à prononcer la consonne non assourdie à la fin des mots, comme si elle était la consonne initiale des mots commençant par une voyelle (*Liaison;* p. ex. : *tro'peureux* = trop heureux), et pendant des siècles contraint ainsi la *vis minima* à se mouvoir sans interruption dans la même direction, cette tendance ne peut guère s'expliquer par un sentiment musical particulier ou par des causes mécaniques, mais seulement par des circonstances de l'âme nationale française. » Steinthal, dont les mérites sont d'ailleurs incontestables par ailleurs, a dépensé beaucoup d'effort à établir cette théorie de la forme interne. Personne ne doit évidemment nier *à priori* quoi que ce soit, mais, tant qu'on n'aura pas trouvé quelques faits bien établis appuyant de telles théories, on ne saurait faire un crime à personne de n'en pas tenir compte. On a le droit de négliger une hypothèse qui a conduit son plus éminent représentant actuel à des affirmations aussi téméraires que la suivante, savoir que la façon dont les peuples sémitiques articulent les sons dans le fond de la bouche paraît être un signe de leur profondeur [2].

Ainsi il faut conclure que la signification n'agit pas sur le changement phonétique. L'idée signifiée est en général associée au mot tout

1. *Grundriss der romanischen Philologie*, p. 235.
2. Steinthal, *Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues*, p. 241. Comparer ce qu'il dit de l' « Innerlichkeit » allemande, p. 302.

entier et non pas à telle ou telle partie du mot. Il faut cependant concéder que dans quelques cas spéciaux la signification peut jouer un rôle indirect. Supposons, par exemple, qu'un Italien ait à parler de *commencer;* cette idée naîtra dans son esprit et d'une manière presque réflexe tendra à le faire articuler soit *principiare*, soit *cominciare.* Or si ces deux mots sont également familiers à l'Italien en question, il pourra se faire qu'ils surgissent à peu près simultanément et qu'il se forme alors dans la bouche de celui qui parle un mot mixte. Et, de fait, on trouve le mot *cminzipià* dans un dialecte italien [1].

Une autre condition psychologique, déjà signalée, c'est l'association qu'on constate, dans le langage, entre l'ouïe et l'articulation. Elle se produit parce que l'homme s'entend en même temps qu'il articule. Cette association se développe peu à peu chez le petit enfant et acquiert assez vite une précision et une solidité assez grandes pour qu'on puisse dire, en tenant compte toutefois des réserves faites précédemment, que chaque complexus déterminé d'articulations, avec les sensations musculaires qui l'accompagnent, a, pour la conscience, un équivalent suffisamment exact dans des sensations auditives correspondantes, et réciproquement. C'est ainsi que l'audition devient apte à contrôler l'articulation et, dans la société, à empêcher les écarts individuels qui tendraient à se produire chez cette dernière; à ce propos il faut remarquer en outre que l'idée signifiée doit être, en règle générale, plus complètement encore, s'il est possible, fusionnée avec le son qu'avec l'articulation, parce que l'articulation n'est perçue que par celui qui parle, tandis que, sans parler, on entend encore les sons émis par les autres; il est permis de croire, à cause de cela, que la parole intérieure est plus généralemeut auditive que musculaire.

V

Outre les conditions mécaniques, physiologiques et psychologiques, il y a encore pour le langage des conditions sociales. Il a été déjà fait allusion à ces conditions. C'est à une influence sociale qu'il faut rattacher la façon de parler particulière qu'on observe parfois dans certaines corporations. Delbrück signale ainsi comme général le parler du nez chez les officiers allemands. Cette mode peut bien avoir, remarque justement Delbrück, une raison pratique, mais celui qui entre dans la société des officiers ne se l'en approprie pas moins simplement parce qu'elle est la mode. Lorsqu'un provincial arrive à

1. Cité par Paul, *Principien*, p. 132.

Paris comme ouvrier et vit sur les boulevards extérieurs, il manque rarement aussi de se mettre à parler la langue gutturale, aux sons fêlés, de ce monde des boulevards extérieurs. Les influences sociales les mieux connues sont celles qu'exercent les classes riches et puissantes sur les classes pauvres, les individus estimés ou admirés sur ceux qui les estiment ou les admirent, les gouvernants sur les gouvernés, etc. Ces influences sociales s'exercent à la fois positivement et négativement, positivement en poussant les pauvres et les faibles à prendre pour modèle les riches et les forts, négativement en amenant tout ce qui se croit aristocratie à protester contre tout ce qui sent le peuple et la grossièreté démocratique; par exemple, un aristocrate prend plus nettement conscience de la manière dont il prononce lui-même quand il entend un homme du peuple prononcer autrement à côté de lui. Une influence sociale extrêmement sensible est, en France, celle qu'a exercée notre centralisation politique et littéraire sur les dialectes locaux. Il ne faut d'ailleurs pas se faire ici d'illusion sur l'individualisme humain et croire que des influences sociales, même du genre des précédentes, ne sont pas capables d'amener, sur un vaste territoire, des résultats uniformes. On n'a qu'à considérer comment une mode, dans le costume, se généralise non seulement à la France, mais à toute l'Europe; une religion peut se répandre dans tout un peuple. Il semble que ce soit l'imitation du parler parisien qui amène peu à peu aujourd'hui dans le reste de la France l'habitude de prononcer partout *au* et *o* brefs, ainsi dans *mauvais*, *côtelette*, etc. On peut donc admettre que ces actions sociales, d'ordre relativement supérieur et superficiel, sont capables de modifier uniformément tout un peuple [1].

Mais il existe d'autres influences sociales, plus profondes, difficiles à remarquer et qui agissent d'une manière plus uniforme encore. Une de ces influences est celle qui résulte de ce qu'on appelle l'instinct d'imitation [2]. Osthoff cite à ce propos la manière dont les enfants à l'école se forment, sous la direction d'un seul et même maître, une même écriture. « On a également remarqué, dit-il, que des contrées et provinces tout entières, pendant une même génération, ont essentiellement la même écriture. Le fait peut s'expliquer principalement par ceci, c'est qu'il n'y a le plus souvent qu'un ou quelques séminaires pour fournir la contrée d'instituteurs; presque tout ce qu'il y a d'écrit se ramène dès lors dans le pays à un petit nombre de modè-

1. Ch. Schuchardt, *Ueber die Lautgesetze*, p. 14 et suiv.
2. L'instinct d'imitation s'exerce évidemment aussi dans les actions sociales supérieures.

les [1]. » Même des peuples tout entiers se distinguent par leur manière d'écrire. Mais si l'instinct d'imitation produit de tels résultats dans l'écriture, combien l'action exercée par l'imitation ne sera-t-elle pas plus grande dans le parler? A partir du jour où l'enfant commence à bégayer, il subit l'influence des autres, les imite inconsciemment. « Le langage de l'enfant qui grandit devient de jour en jour plus semblable à celui des parents et des habitués de la maison [2]. » Cette même tendance à l'uniformité se produit entre les habitants de la même ville et du même village. Et ainsi les diversités individuelles dans le parler ne peuvent guère se produire ou doivent se trouver réduites à un minimum.

Le phénomène ici signalé n'est pas douteux. On sait qu'un enfant, élevé dans un certain milieu, s'habituera inconsciemment à parler comme on parle dans ce milieu. On peut ajouter encore qu'il est impossible d'expliquer autrement que par l'imitation ou une action sociale pourquoi les divisions linguistiques, à beaucoup d'égards, coïncident avec les divisions politiques. Quiconque a vécu à la campagne sait que deux villages voisins peuvent parler d'une manière assez différentes, quoique les conditions de race et de milieu physique soient dans les deux cas les mêmes. On peut faire remarquer encore comme une preuve de l'action sociale que, à conditions organiques très inégales, néanmoins, dans un même milieu social, se maintient une identité assez grande dans le langage chez les vieillards, les femmes, les enfants. C'est là ce qui autorise, en partie au moins, le maintien de la vieille division en dialectes, à laquelle on a proposé parfois de substituer une division fondée sur la considération exclusive des processus phonétiques, lesquels, dit-on, sont souvent les mêmes pour des dialectes voisins. Un argument encore en faveur des actions sociales, c'est celui qu'on peut tirer de la marche progressive de la plupart des changements phonétiques constatés. Il ne se produisent pas sur toute la surface d'un pays à la fois, mais se répandent peu à peu comme une croyance ou une mode [3].

VI

Nous allons aborder maintenant l'étude des causes elles-mêmes des changements phonétiques. Voici la question qu'il faut résoudre : étant données les conditions précédemment étudiées, communes à

1. *Das physiologische und psychol. Moment.*, p. 20.
2. Id., p. 21.
3. On voit, par ce qui précède, que les actions sociales peuvent servir à expliquer la généralisation, sur tout un territoire, d'une manière particulière de parler. Mais elles n'expliquent nullement pourquoi quelqu'un a d'abord parlé ainsi.

toutes les langues, par conséquent n'expliquant les particularités d'aucune, quelles conditions particulières nouvelles doivent s'ajouter qui puissent expliquer les différences que deux langues sœurs présentent vis-à-vis l'une de l'autre? Ainsi d'où viennent les différences que nous constatons entre les diverses langues romanes ou entre les diverses langues indo-européennes?

Une idée qui semble venir naturellement à tout le monde, c'est que ces différences tiennent, au moins en partie, au milieu physique, c'est-à-dire à la différence de température, d'élévation au-dessus du niveau de la mer, d'état hygrométrique, etc. Il est possible que cette hypothèse contienne quelque part de vérité. Tout le monde a pu remarquer par exemple que les cordes vocales vibrent moins facilement, qu'il est plus difficile de chanter par un temps froid et humide que par un temps chaud et sec; ce fait peut servir à expliquer l'ampleur et l'intensité des voyelles chez les gens du Midi, l'abondance au contraire des consonnes chez les gens du Nord. Il faut, d'autre part, pour parler, que les poumons et la poitrine chassent de l'air vers la bouche. Les modifications dans la parole peuvent donc en partie aussi dépendre de modifications survenues dans l'inspiration et l'expiration; on pourrait, en conséquence, s'attendre à des phénomènes phonétiques différents, selon que l'on considérerait un peuple de montagnards et un peuple habitant les bords de la mer, soumis à une pression atmosphérique élevée, inspirant une quantité en poids plus grande de gaz à volume égal. Pour appuyer cette hypothèse de l'action du milieu physique sur les langues, Osthoff fait remarquer qu'au Caucase, par exemple, des peuplades voisines, non originellement parentes, les Arméniens et les Iraniens (qui sont des Indo-Européens), et les Géorgiens et d'autres (qui ne le sont pas), ont développé presque le même système de voyelles et de consonnes. Il faut rattacher au même ordre d'idées la théorie, émise par Ascoli [1], de lignes « isothermes » dans les changements phonétiques. « L'explosive sourde, telle que nous la rencontrons, dit-il, à Milan et encore à Florence, incline déjà à Rome en général plutôt vers l'explosive sonore; elle y incline davantage encore à Naples, où, par exemple, la liaison *nt* devient véritablement *nd*; nous ajouterons que *nd* issu de *nt* existe également en grec et en albanais, et nous conclurons de là qu'il s'agit d'un changement phonétique *isotherme* (*Archivio glottologico*, VIII, 113), autrement dit qu'en des zones et chez des races déterminées les cordes vocales se mettent plus aisément à vibrer. »

1. *Archivio glottologico,* X, 22, et *Sprachwissenschaftliche Briefe,* p. 107. — Ascoli ne veut pas être appelé un néogrammairien, quoique à vrai dire sa méthode en linguistique soit la même que celle des néogrammairiens. Il déclare

VII

Une seconde catégorie de causes, ce sont les influences ethnologiques. Par influences ethnologiques, il faut entendre celles qui ont lieu quand un peuple emprunte la langue d'un peuple voisin. Dans ce cas, il est probable que le peuple en question fera subir à cette langue qu'il emprunte certaines modifications particulières. Supposons que les Français se mettent à parler allemand comme nos ancêtres les Gaulois se sont mis autrefois à parler latin, il est probable qu'ils transformeraient le *ch* ou le *g* dur allemands en *r* ou en *k* et le *ch* ou *g* doux en *k* ou en *ch;* qu'ils diraient, par exemple, *bouk* ou *bour* pour livre, *ik* ou *iche* pour je; inversement, si les Allemands se mettaient à parler français, ils transformeraient nos voyelles nasales en des sons correspondant aux sons allemands *ang*, *eng*, etc., dans *lange*, *Menge,* etc. Ascoli s'est beaucoup occupé de ces influences ethnologiques. Il s'est attaché, par exemple, à montrer comment des influences celtiques sont reconnaissables dans les transformations que le latin a subies sur le territoire de la Gaule. Un argument en faveur de sa théorie est d'abord tiré par lui des faits que nulle part le latin n'a subi des modifications aussi profondes qu'en Gaule. Comme argument plus particulier, il cite, par exemple, la substitution dans toute la Gaule, cisalpine aussi bien que transalpine, de l'*u* français au latin *u* (prononcé *ou*). En faveur de l'origine celtique de cet *u*, il indique : 1° la preuve « chorographique », savoir le fait que le changement s'est produit à la fois en France, dans la zone ladine et sur les territoires franco-provençaux et gallo-italiques, c'est-à-dire par toute la Gaule; au contraire il n'apparaît ni en Espagne, ni dans l'Italie non celtique, ni en Roumanie; 2° la preuve « interne », qui consiste à montrer que les modifications qu'ont subies les formes latines sur le territoire gallo-romain se retrouvent dans le développement historique de la langue même des Celtes; 3° la preuve fondée sur « la concordance extérieure »; ainsi nous voyons *ü* sortir de *u* (ou) dans un dialecte allemand, le hollandais, de la même manière qu'en gallo-romain. Grimm songeait là à une influence de la langue française voisine. Ascoli au contraire incline à y voir une influence plus reculée de la langue celtique elle-même et rappelle à ce sujet « que la

que l'école italienne a dépassé le point de vue des néogrammairiens en ce sens qu'elle se pose, ce que ces derniers font rarement, la question des causes des changements phonétiques. — Contre la théorie de l'influence du milieu physique, voy. quelques remarques dans Gröber, *Grundriss der romanischen Philologie,* p. 234.

principale particularité du système phonétique hollandais *cht* pour *ft* (*lucht* = *luft*, etc.) fait souvenir également du celtique, compar. irlandais *secht*, sept [1]... » On a aussi voulu voir une influence celtique générale dans l'habitude que nous avons prise en France d'accentuer la dernière syllabe des mots [2].

Il faut ajouter maintenant que les influences ethnologiques ne constituent rien de spécifique. D'abord elles se réduisent en partie à des influences sociales : c'est par exemple le prestige qu'avaient auprès d'eux les vainqueurs qui a amené les Gaulois vaincus à adopter la langue des Romains. Quant aux modifications que les Gaulois firent subir à la langue latine, elles s'expliquent par leurs habitudes de prononciation antérieure et la persistance de ces habitudes là où le son romain était assez analogue au son gaulois pour que ce dernier pût suppléer, sans trop surprendre et éveiller la conscience, celui-là. Les Gaulois ont, pour ainsi dire, en apprenant le latin, gardé leur accent.

Existe-t-il d'autres causes de changements phonétiques qui ne puissent être en quelque manière rattachées aux précédentes? Y a-t-il en particulier des causes purement individuelles, des cas de changement phonétique vraiment individuel et spontané? A cette question il est impossible de répondre, comme il est impossible de dire s'il y a jamais eu ou non des cas de génération spontanée. En fait nous constatons que certains hommes ont des vices particuliers de prononciation, mais on peut dire que les altérations anatomiques qui en sont cause ont elles-mêmes eu leurs causes. Le problème est ici le même que celui de l'individualité humaine. Si on prend cette individualité comme donnée, sans vouloir l'expliquer, il y a également des changements individuels donnés et qu'on peut diviser en deux catégories : ceux qui n'ont qu'une existence passagère et ceux qui durent et en particulier résistent à l'action de la société. Les premiers sont sans importance et, d'ailleurs, plus difficiles encore à expliquer que les seconds. Ceux-ci pourront être la cause de changements analogues chez autrui, si l'homme chez qui ils se produisent exerce une influence considérable sur son entourage; ainsi, si le père a une manière particulière de prononcer, sa famille prononcera comme lui [3].

1. Ascoli, *Sprachwissenschaftliche Briefe*, p. 22 et suiv. — Ont encore signalé les influences ethnologiques, d'après Ascoli (Id., p. 43, note) : Schuchardt, Miklosisch, Hasdeu, Nigra, Ebel.
2. G. Paris, *Rôle de l'accent latin*, p. 33.
3. L'auteur de cet article connaît une famille ayant de petits enfants qui, en parlant, chantent la phrase d'une manière particulière; or la mère chante de même en parlant; ces enfants ne ressemblent d'ailleurs pas physiquement à leur mère.

VIII

Les causes et conditions précédemment énumérées doivent avant tout servir à expliquer les deux cas principaux de changement phonétique distingués par les linguistes, savoir les lois phonétiques et les formations analogiques. Par lois phonétiques, on entend ce phénomène que dans chaque langue une articulation ou un groupe d'articulations se modifie de la même manière dans tous les mots, toutes les conditions et spécialement les conditions d'articulation restant égales. Comme exemples de lois phonétiques nous avons déjà cité en allemand les lois de Grimm et de Verner; une loi phonétique grecque bien connue, c'est celle de la disparition du digamma; une autre, c'est, par exemple, celle de la transformation de l'*s* au commencement des mots et devant une voyelle en *h*, ex. ἑπτὰ, lat. *septem*, ἕρπω, lat. *serpo*, etc., de la disparition du même *s* entre deux voyelles dans le corps des mots, ex. νυός, lat. *nurus*, etc. [1]; en français, c'est par exemple une loi que l'*s* disparaisse devant une consonne (*épine*, *goût*, etc., de *spina*, *gustus*, etc.), qu'*n* à la fin des syllabes se vocalise. En nouveau haut-allemand, c'est une loi également que la prononciation forte après *a*, *o*, *u*, douce après *a*, *e*, *i*, *ü*, *ö*, du *ch*, sorti dans tous les cas d'un *k* primitif.

Les lois phonétiques, telles que les conçoivent les linguistes, ont à la fois une généralité individuelle et sociale, c'est-à-dire qu'elles se vérifient pour tous les mots où une articulation déterminée se rencontre chez le même individu et pour tous les individus; c'est pour cela qu'on n'appelle pas une loi phonétique, quoique en un sens ce soit aussi une loi, la simple généralisation sociale d'une façon de prononcer un mot particulier, par exemple, la généralisation de *aimons* au lieu du primitif *amons*. Ce que nous avons appelé la généralisation individuelle s'explique par l'action persistante de certaines causes. Ces causes, vraisemblablement, sont physiques ou anatomiques ou physiologiques, c'est-à-dire se rattachent les unes au climat, les secondes à une modification anatomique survenue dans les organes, les dernières à l'influence de l'habitude (causes ethnologiques). De ces trois ordres d'influences, la dernière est celle dont l'action peut être considérée comme le mieux établie.

Quant à la généralité sociale d'une loi phonétique, elle peut avoir les mêmes causes que sa généralité individuelle ou avoir une cause

1. G. Meyer, *Griechische Grammatik*, 2e Aufle, p. 222. L'*r* dans *nurus* est lui-même pour *s*.

proprement sociale. Ainsi, comme nous l'avons dit, c'est probablement une influence sociale qui tend à faire prononcer partout en France aujourd'hui l'*a* et l'*o* de mots comme *pâte*, *chose*, *côtelette*, etc., brefs.

Une question qui a été vivement débattue pendant ces dernières années est la suivante : Les lois phonétiques ont-elles une rigueur absolue? La question, croyons-nous, a été posée sous une forme un peu scolastique; on a été guidé en cela par ce vieux préjugé persistant d'un langage en soi, on n'a pas assez remarqué que, pour qui veut approfondir la nature du langage, le langage n'est que l'homme parlant, qu'il s'agit en conséquence ici de phénomènes biologiques, c'est-à-dire de phénomènes soumis à des influences très complexes. Pour essayer cependant de répondre à la question posée, notons d'abord qu'une langue, c'est la somme des mots que prononcent les individus qui la parlent; or tous les Français, par exemple, ne prononcent pas évidemment de la même manière; le même individu, bien plus, n'articule pas toujours un son comme il l'a articulé précédemment. D'ailleurs, on a bien soin aujourd'hui de formuler le postulat de la constance des lois phonétiques ainsi : Les lois phonétiques ont une rigueur absolue, toutes conditions égales. Or, comme Wundt le fait remarquer justement [1], l'important dans cette formule ce n'est pas tant l'affirmation de la constance des lois phonétiques que celle de l'égalité des conditions. Qui prouve précisément que ces conditions, pour tous les cas auxquels on étend une loi phonétique, ont été égales? A cause de cela, le postulat en question ne vaut guère que comme une application à la linguistique de la loi de causalité universelle, il n'a guère pour cette science que l'utilité que peut avoir le postulat de la causalité en météorologie. Toutefois, cette utilité, il faut bien le reconnaître, c'est déjà quelque chose; en réalité même, le principe des lois phonétiques est peut-être plus important en linguistique que celui de la causalité en météorologie, parce qu'il s'agit en linguistique de phénomènes biologiques, voire psychologiques selon certains, c'est-à-dire de phénomènes pour lesquels on peut être tenté d'admettre des exceptions à la causalité. Le plus exact peut-être serait de dire que ce principe a pour la linguistique l'importance qu'a eue pour la physiologie celui de la causalité ou du déterminisme, tel que Cl. Bernard, par exemple, l'a formulé. Guidé par cette croyance au déterminisme absolu des phénomènes linguistiques, un linguiste ne sera pas tenté de faire intervenir pour expliquer un phénomène quelque libre arbitre individuel ou quelque spontanéité capricieuse.

1. *Philosophische Studien,* Bd III, 2. Heft.

Du reste, on constate en fait, même à première vue, des uniformités dans les langues, et la part des oscillations individuelles est relativement peu considérable à une même époque. Parler de *langue française*, *allemande*, etc., c'est précisément constater une grande uniformité fondamentale. Les seules influences sociales suffisent, comme on l'a montré, à produire une uniformité de prononciation; on peut, en considérant cette action uniformisante exercée par la société, poser en principe que, dans toute société fermée, les oscillations individuelles de prononciation sont assez minimes pour qu'il n'y ait pas intérêt à en tenir compte. Il est vrai qu'il est rare, sinon impossible, de trouver des sociétés parfaitement fermées et que ce qu'on appelle une société, un peuple, n'est qu'une société lâche de sociétés plus étroitement unies. Un peuple a sur ses frontières des relations avec les peuples voisins; dans l'intérieur du pays, les paysans ont des relations avec les citadins, avec les prêtres, avec les marchands, ceux-ci avec la haute société, les militaires avec les civils, etc. On trouve pourtant encore aujourd'hui des villages dont les habitants, de même condition sociale, n'ont guère de relations qu'entre eux; et là on constate une uniformité très grande de prononciation. Bref, plus les liens sociaux entre individus sont étroits, plus la prononciation est uniforme; les dialectes tendent toujours à disparaître dans un pays fortement centralisé, surtout quand cette centralisation est en quelque sorte, comme en France, voulue par le pays lui-même.

La formule la plus précise qu'on ait donnée du principe de la constance des lois phonétiques est la suivante : Dans un même dialecte, les lois phonétiques auront une rigueur absolue, toutes conditions *phonétiques* égales [1]. On spécifie ainsi qu'on n'attribue d'importance qu'aux conditions phonétiques. Cela répond bien, il faut le reconnaître, à la pratique journalière des linguistes et notamment des néogrammairiens. Ils apportent aujourd'hui un soin de plus en plus méticuleux à préciser si l'articulation considérée était ou n'était pas accentuée, se trouvait avant ou après telle autre. On pourrait cependant faire à ce propos une critique, qui est la suivante : il n'est possible souvent de définir complètement un phénomène phonétique qu'en tenant compte non seulement de ceux qui l'accompagnent, le précèdent ou le suivent dans ce groupe qu'on appelle le mot, mais encore de la phrase

1. Paul, *Principien*, p. 61. — Inversement, là où le changement s'est fait dans différentes directions, on admet que les conditions phonétiques primitives n'étaient pas égales. C'est sur un raisonnement de ce genre que s'appuie la reconstruction faite par certains néogrammairiens du vocalisme indo-européen primitif (V. Brugman, de Saussure).

tout entière à laquelle ce mot appartient. Ainsi les conditions phonétiques pour *é*, dans le mot *mécanique*, ne sont pas les mêmes si le mot est pris seul que s'il vient après un autre mot qui a un *è;* dans ce dernier cas, l'*é* de *mécanique* est exposé à devenir plus ou moins ouvert; ainsi en lisant *père*, *mécanique*, on prononcera peut-être l'*é* de *mécanique* ouvert. Il ne faut pourtant pas s'exagérer la difficulté sur laquelle il vient d'être insisté; les influences normales et sensibles que subit une articulation sont celles des articulations voisines, et, d'ailleurs, autant de phrases, autant de mots nouveaux dont les influences sur le mot considéré se contrebalancent. Tout peut donc se ramener pratiquement, sans crainte d'erreur appréciable, à tenir compte simplement des influences que l'articulation qu'on étudie peut éprouver de la part de celles qui l'entourent immédiatement et à la définir en conséquence. Cela fait, on a raison de compter à peu près sur la constance des lois phonétiques, dans un dialecte suffisamment fermé.

L'objection la plus sérieuse qu'on puisse faire à la formule ci-dessus, c'est qu'en réalité, indirectement, il est encore d'autres conditions ou même des causes que, sans en avoir l'air, elle spécifie; elle postule notamment la connaissance des liens ethnologiques ou sociaux existant entre les individus qui ont éprouvé le changement, ou, si l'on aime mieux, elle postule la délimitation exactement faite du territoire occupé par la langue ou le dialecte étudiés. Or une telle délimitation, comme nous l'avons déjà remarqué, ne peut jamais être faite qu'approximativement; la langue française, par exemple, n'est nullement uniforme, les patois qui la composent le sont, pris chacun à part, un peu plus, mais sont encore eux-mêmes néanmoins une simple collection de sous-patois; la langue d'un individu quelconque est plus uniforme encore en moyenne, sans l'être jamais complètement. Bref une grande société se résout en petites sociétés et celles-ci en individus, et ces sociétés comme ces individus diffèrent les uns des autres. Ce qu'il faut pourtant reconnaître, c'est qu'entre les langages comme entre les mœurs de ces sociétés et individus il y a à côté des différences des ressemblances, et ce serait précisément une question très intéressante, dont l'étude éclairerait peut-être sur les causes des changements linguistiques, de se demander pourquoi tel changement, par exemple la suppression de l'*n* consonne en français à la fin des syllabes, est devenu uniforme sur une grande partie du territoire français, tandis que d'autres sont restés limités à la Picardie, à la Normandie, etc.

Nous ferons encore, au sujet de la formule de la constance des lois phonétiques, les réserves de détail suivantes. Une extrême répétition

peut quelquefois modifier les conditions d'un phénomène phonétique et en conséquence le phénomène lui-même; exemples : *g'Morgen* pour *guten Morgen* [1], *m'sieu* pour *monsieur*. Peut-être doit-on aussi admettre que les mots réellement onomatopoétiques ont une tendance, grâce au contrôle exercé par le son invariable de l'objet, à résister au changement; ainsi il se pourrait qu'on continuât en France de prononcer *coucou* quand même la prononciation du *c* dans des cas analogues se modifierait. Il faut enfin remarquer, et il y a peut-être même là une objection qui mériterait d'être plus développée, que la formule des lois phonétiques suppose aussi déjà le changement donné et donné avec une certaine généralité. Il serait bon à ce propos qu'on possédât un critérium permettant de reconnaître aisément quand un changement peut être considéré comme une loi phonétique.

En résumé, la formule posée par les néogrammairiens a une valeur pratique plutôt que théorique; théoriquement, elle n'est jamais qu'approximativement vraie. Le danger qu'il y aurait à la prendre trop à la lettre serait de ne plus voir tout ce qu'il y a de vivant et de mobile dans le langage, de se contenter d'explications trop simples, de ne pas entrer assez dans l'examen des mille influences qui peuvent modifier le langage. Elle ne met en relief que l'importance de la détermination des conditions phonétiques; celle des conditions ethnologiques présenterait aussi pourtant un grand intérêt. Quant aux conditions psychologiques et mécaniques, on peut admettre que, vu leur uniformité, il n'y a pas à en tenir compte; l'inconscience des éléments du mot est toujours à peu près égale, et, sauf les cas de maladie, d'intoxication, les coordinations données dans le langage entre notre volonté et nos mouvements élémentaires d'articulation présentent à peu près toujours la même sûreté. Il en est de même des conditions proprement sociales, comme l'imitation inconsciente qui se produit entre tous ou l'imitation relativement plus consciente des puissants; sur ce point toutes les sociétés se ressemblent [2].

1. Schuchardt, *Ueber die Lautgesetze*, p. 15.

2. M. P. Regnaud, dans son ouvrage récent *Origine et Philosophie du langage*, soutient une thèse un peu différente de celle des néogrammairiens et prend, par rapport aux lois phonétiques, une position intermédiaire entre ces derniers et ceux qui inclinent à admettre l'intervention dans le langage de la fantaisie et du caprice. Voici sa thèse : « Les lois phonétiques sont de véritables lois... dont l'action est purement physiologique et fatale quand ni l'imitation ni l'éducation ne viennent leur faire échec. Seulement, elles ne sont générales qu'en ce sens qu'elles suivent une pente commune qui tend à l'adoucissement des sons; dans le détail, elles se manifestent individuellement, d'une manière indépendante, et chaque homme peut avoir les siennes; d'où la possibilité d'un nombre indéfini de variantes phonétiques au sein d'un même dialecte » (p. 187). Il semble que M. Regnaud néglige trop ici l'influence uniformisante de la société, et peut-

IX

Après les lois phonétiques, le phénomène le plus important que reconnaissent actuellement les linguistes est l'analogie, c'est-à-dire ce fait que l'on a transformé en français les primitifs *amons*, *lieve*, etc., en *aimons*, *lève*, etc., d'après l'analogie des formes comme *aime*, *levons*, etc., qu'aujourd'hui l'on entend quelquefois dire *vous faisez*, *vous disez*, etc., pour *vous faites*, *vous dites*. Peut-être ce mot analogie est-il mal choisi, parce qu'il désigne uniquement le rapport objectif existant entre les mots qu'on considère [1]. Il vaudrait mieux, semble-t-il, se servir, par exemple, de l'expression : *simplification analogique*. On indiquerait ainsi à la fois le rapport objectif mis seul en relief par le mot analogie et de plus le résultat de l'opération qui se passe dans nos organes.

La division la plus complète que nous connaissions des analogies, au point de vue qui nous occupe, est celle qui en reconnaît trois espèces : 1° les analogies purement phonétiques; 2° les analogies reposant sur le sens; 3° les analogies formelles [2].

C'est une question de savoir s'il peut exister des analogies purement phonétiques. Misteli, à qui est empruntée cependant la division ci-dessus, ne veut pas en reconnaître de telles d'une manière absolue. Schuchardt au contraire cite comme exemples d'analogies purement phonétiques les mots *pietra*, *ruota*, qui ont pris un *i* et un *u* d'après les modèles *viene*, *buona*, etc. Au fond, la difficulté n'est pas d'admettre des analogies purement phonétiques, elle est de les distinguer des lois phonétiques. En effet, si l'on ne tient compte pour définir une analogie que de l'analogie phonétique existant d'abord et objectivement entre les mots sur lesquels l'action simplificatrice dont il a été question plus haut s'exerce, les lois phonétiques impliquent elles-mêmes de telles analogies : *rota*, analogue phonétiquement à *buona*, devient *ruota;* de même pourrait-on dire, en supposant que *maison*, à l'époque où l'*n* commençait à se fondre avec la

être est-il à craindre qu'il ne soit en conséquence tenté d'exagérer ces variations individuelles dont il parle. De plus, il exclut par hypothèse toute idée de dialectes rigoureusement uniformes, ce en quoi d'ailleurs on sera plutôt porté à lui donner raison que tort.

1. On appelle d'ailleurs souvent le phénomène d'autres noms, comme *association de formes*, *Formübertragung*, etc., mais qui ne valent guère mieux. Un terme préférable, c'est le mot allemand, également usité, *Ausgleichung*, *égalisation*.

2. Schuchardt, *Ueber die Lautgesetze*, p. 8; Misteli, *Lautgesetz u. Analogie*, in *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, Bd. XI, 4. Heft, p. 433 et suiv.

voyelle précédente, ait été prononcé avant *raison*, on pourrait dire que l'*o* a été nasalisé dans *raison* parce que l'*on* antérieur de ce mot était analogue à l'*o* nasalisé de *maison*. Il n'y a pas de différence essentielle notamment entre l'analogie phonétique et la conservation par un homme ou un peuple qui vient à parler une langue nouvelle de son accent primitif; on peut dire qu'un Français prononce, par exemple *zi*, pour l'Anglais *the*, parce que *the* est analogue à *zi*; on peut même ajouter qu'il a vaguement conscience de cette analogie. Il est encore à remarquer que l'analogie phonétique, par cela même qu'elle porte aussi sur une seule articulation ou un petit nombre d'articulations, non seulement ne tient pas compte du mot dans son entier, mais en exclut la considération; si donc *aï* se transforme en *a* par l'effet d'une analogie phonétique, tous les *aï* devront éprouver le même changement, puisque leur place au milieu de telles ou telles autres articulations n'importe pas. L'analogie phonétique ne peut guère qu'amener par conséquent ou plutôt qu'étendre une loi phonétique. Il faut excepter le cas peu fréquent où la simplification est occasionnée par le voisinage constant des deux mots renfermant des articulations analogues. Il n'y a donc pas intérêt, en résumé, à distinguer l'analogie phonétique des lois phonétiques; elle est une loi phonétique occasionnée par l'action sur une articulation d'une autre articulation analogue et plus familière. Tout au plus convient-il de faire cette réserve que la loi phonétique peut produire quelque chose d'entièrement nouveau, tandis que l'analogie phonétique ne fait que ramener certaines articulations à d'autres déjà existantes.

Viennent ensuite les analogies fondées sur le sens. Misteli reconnaît, il est vrai, qu'il est extraordinairement difficile d'en découvrir[1]. On en comprend aisément la raison. L'analogie dont nous nous occupons est celle qui change un simple élément du mot; or le sens s'attache au mot tout entier. De plus, si, après coup, on peut retrouver une analogie de sens entre une forme et une autre qu'on suppose avoir agi sur elle pour la modifier, il est invraisemblable que cette analogie de sens soit la première chose qui se soit présentée à la conscience de celui qui parlait. Ainsi Misteli cite comme dû à une analogie de sens avec ὑμεῖς l'esprit rude de ἡμεῖς. En admettant une certaine analogie métaphysique de sens entre *nous* et *vous*, on pourrait cependant faire observer que, pour le vulgaire, ces idées sont très différentes, presque opposées. De plus, il ne faut pas oublier qu'il s'agit toujours ici de phénomènes phonétiques, c'est-à-dire ne ressemblant nullement en général aux idées qu'ils signifient; c'est

1. Misteli, *loc. cit.*, p. 434.

donc évidemment l'analogie phonétique pouvant exister entre ἡμεῖς et ὑμεῖς qui sert de base immédiate à la simplification en ἡμεῖς; c'est comme un chasseur qui dans deux positions analogues tire deux fois trop à droite, par exemple; ce n'est pas l'analogie du but, savoir tuer le gibier, qui cause l'analogie d'erreur dans le tir, c'est l'analogie des mouvements à faire en tirant. Si ἡμεῖς fait penser à ὑμεῖς, c'est donc parce qu'il lui ressemble phonétiquement; en effet, on a toute une partie -μεῖς commune aux deux mots, indépendamment de l'analogie existant encore entre l'esprit doux et l'esprit rude. Il est encore un phénomène physique qui peut expliquer l'action des pronoms les uns sur les autres, c'est qu'ils sont souvent prononcés ensemble.

Brugman, Osthoff, ont signalé dans les noms de nombre des analogies que Misteli rapporte aussi aux analogies de sens et qui s'expliquent comme l'esprit rude de ἡμεις : ainsi ὀκτάπους au lieu de ὀκτώπους, d'après ἑπτάπους; πεντάπους à côté de l'ancien πεντέπους, etc. ; latin vulgaire *octember* pour *october*, d'après *september*, etc. [1]. En particulier à l'égard des nombres, on doit nier l'action du sens pour cette raison que nous n'avons à partir des nombres 3 ou 4 que des idées très vagues, indiscernables, de ces nombres; ainsi, quant au sens, la majorité d'entre nous n'est pas capable certainement de distinguer suffisamment 7 de 8, surtout s'il s'agit d'images intérieures : les nombres un peu élevés ne se distinguent guère pour la conscience que par leurs noms. Les simplifications précédentes ne s'expliquent donc que par cette circonstance que les mots considérés ont été souvent prononcés ensemble, de là un critérium de la vraisemblance d'une action analogique dans des cas semblables : seront invraisemblables les explications par l'analogie qui ne pourront prouver que les mots supposés avoir agi l'un sur l'autre se rencontraient fréquemment ensemble. Il est presque superflu d'ajouter que ces mots devaient, d'ailleurs, être déjà phonétiquement analogues [2].

Il n'est qu'un cas où il paraisse légitime de faire intervenir directement le sens, c'est quand il s'agit d'analogies comme celles qui nous font donner à un mot une terminaison entièrement nouvelle ou remplacer sa terminaison antérieure par une autre entièrement différente. C'est ainsi qu'-ω et -μι se sont souvent en grec remplacés l'un l'autre à la fin des verbes. Un exemple curieux du même fait,

1. Osthoff, *Formassociation bei Zahlwörtern*, dans les *Morphologische Untersuchungen* d'Osthoff et Brugman, t. I, p. 92 et suiv.

2. Ajouter encore que, dans les exemples précédents, il devait y avoir vague tendance à considérer la terminaison *ember*, par exemple dans les noms de mois *september*, *november*, etc., comme exprimant une sorte de fonction grammaticale, et comparer alors ce qui est dit plus loin sur les analogies formelles.

c'est en France l'adjonction de *ti* aux premières personnes du singulier et du pluriel dans les verbes, lorsqu'on interroge; exemples : *j'aimeti*, *j'aimonti?* (*aimé-je*, *aimons-nous?* [1]) Mais, pour celui qui parle, il n'y a pas ici en réalité analogie de sens, il ne se fait pas un raisonnement par analogie, il traduit simplement l'idée d'interrogation par ce mot *ti* avec lequel il a l'habitude de la traduire, comme il traduit l'idée de la maison par le mot *maison*, sans raisonner en cela aucunement par analogie.

Dans les phénomènes de contamination, ce n'est pas davantage à proprement parler l'analogie de sens qui agit. Il n'y a bien plutôt ici qu'un seul sens, c'est-à-dire qu'une idée, mais associée à deux mots différents qui, soit parce qu'également usuels, soit pour d'autres raisons, sont évoqués simultanément et produisent un composé tenant des deux. On constate fréquemment des cas de ce genre chez ceux qui, après avoir appris soit dans une école, soit à la ville, le bon français, reviennent vivre ensuite à la campagne et se mettent alors à vouloir parler le patois des gens qui les entourent. Très fréquemment ils composent des formes mixtes; par exemple, si on dit *bias* pour *beaux* [2], ils emploieront une forme intermédiaire, *biaus*.

On constate dans les verbes français de nombreuses formations analogiques assez délicates à interpréter d'une manière purement phonétique; il s'agit de cas comme *aimons*, *trouvons*, *lèvent*, etc. L'analogie phonétique objective entre *aime* et *amons* est incontestable, mais l'analogie de sens ne l'est pas moins. Nous croyons pourtant qu'il faut dans l'explication de la simplification produite attribuer toute l'importauce à l'analogie phonétique; il n'est guère croyable que l'idée d'*aime*, en tant que distincte du mot lui-même, puisse produire une évocation de l'idée d'*aimons*, pas plus que cette dernière ou l'idée de *terminer*, par exemple, n'évoquent aisément les idées qui leur ressemblent tant cependant de *chérissons*, d'*achever*. C'est une loi psychologique, du reste, que les idées trop semblables ne s'évoquent pas, ou du moins, si elles s'évoquent, que nous n'en avons aucune conscience, comme c'est une loi qu'au-dessous d'un certain écartement deux impressions tactiles produites par deux points ne sont plus distinguées [3]. L'influence qu'exercent donc certaines for-

1. Il tend à se former au moyen de ce *ti* en français une sorte de mode interrogatif inconnu jusqu'à ce jour aux langues indo-européennes. Voici du reste, en patois de la Manche, l'indicatif présent interrogatif du verbe *aimer : j'aimeti*, *aimetu*, *aimeti*, *aimoû*, *j'aimonti*, *aimeti*.

2. Patois du département de la Manche.

3. Qu'il soit permis à ce propos et en passant de faire remarquer que l'*axiome d'identité*, dont il est tant parlé encore en philosophie et en logique, n'a jamais pu être, si le mot identité est pris à la lettre, un phénomène psychologique.

mes d'un verbe sur les autres doit tenir à leur analogie phonétique et à un groupement fréquent de ces formes : ainsi nous groupons des formes verbales en apprenant à *conjuguer* les verbes. S'il se produit ici une influence du sens, ce ne peut être qu'une influence analogue (elle est assurément possible) à celle que nous avons signalée tout à l'heure dans les cas de contamination dans *j'aimeti*, etc., c'est-à-dire reposant non pas sur l'analogie, mais sur l'identité de signification. On peut admettre que, dans une certaine mesure, la conscience décompose *aime* et *aimons* en deux parties dont l'une *am-*, *aim-*, représentant le radical, signifie, pour toutes les personnes du verbe, la même idée; *aim-* pour *am-* serait, à ce point de vue, une sorte de contamination.

Viennent enfin les analogies formelles, les plus nombreuses de l'avis de tout le monde. Elles ont pour cause une identité de fonction grammaticale; ainsi on dit Σωκράτην au lieu de Σωκράτη, comme on disait Ἀλκιβιάδην ; le peuple dira quelquefois en France : *faisez*, *mouver*, etc., pour *faites*, *mouvoir*, etc. En grec, des verbes en -μι, comme on l'a déjà fait remarquer, se sont changés en verbes en -ω et réciproquement. Ces analogies peuvent être de nature entièrement créatrices, c'est-à-dire ajouter à un mot une terminaison qui lui était entièrement inconnue jusqu'alors : ainsi on écrirait en français au pluriel des *Marks*, avec une *s;* ou complètement modificatrices, comme quand en latin un génitif en *us* est transformé en un génitif en *i;* ou elles peuvent encore être des phénomènes de contamination, c'est-à-dire partiellement modificatrices, ainsi χρυσᾶ, d'après ἀγαθά, mais avec maintien de l'allongement qui se trouvait dans l'η final primitif. Dans tous les cas, le phénomène a la même cause, savoir non pas l'analogie, mais l'identité de fonction grammaticale. En d'autres termes, il n'y a ici psychologiquement aucune trace de raisonnement par analogie : il y a partout la même idée à exprimer, et elle s'exprime, par exemple, par le mot le plus usuel, ou si deux mots également usuels se présentent en même temps, il en peut résulter une contamination. L'influence de l'analogie purement phonétique n'est ici d'ailleurs nullement exclue, au contraire il est tout naturel de supposer que dans un cas comme Σωκράτην, l'analogie phonétique a joué un certain rôle en même temps que l'identité de sens.

En somme on a eu tort de considérer l'analogie comme un *moment psychologique* s'opposant au *moment physiologique* constitué par les lois phonétiques. La base de toutes les analogies véritables, c'est quelque analogie simplement phonétique, qu'on peut constater après que la simplification a été produite, mais dont on n'a nulle

conscience au moment même où elle se produit. S'il arrive par hasard à quelqu'un de dire : ils *meulent*, au lieu de : ils *moulent*, il ne s'aperçoit de la faute qu'après qu'elle est commise. L'action simplificatrice, abstraction faite des analogies purement phonétiques qu'il est difficile de distinguer, quant à leur mode d'action au moins et à leurs effets, des lois phonétiques est surtout favorisée par le groupement habituel ou fréquent des formes qui seront simplifiées et de celles qui serviront de modèle pour cette simplification.

Si l'on demande maintenant comment s'expliquent par les causes précédemment énumérées les phénomènes d'analogie qui viennent d'être passés en revue, on peut faire d'abord remarquer qu'ils consistent généralement en ceci : au lieu de l'articulation attendue, une autre se trouve produite analogue à une déjà existante [1]. Or cette substitution d'articulation ne peut avoir pour cause qu'une disposition particulière de celui qui parle à émettre l'une plutôt que l'autre. Comment peut se comprendre l'existence d'une telle disposition? Lorsqu'il s'agit d'articulations analogues se succédant immédiatement, celles qui ont été déjà produites doivent être faciles à reproduire ; c'est cette loi de la mémoire qu'on refait mieux ce qu'on vient de faire que ce qu'on n'a pas fait depuis longtemps.

S'il ne s'agit pas de succession immédiate, cette disposition peut tenir à l'existence d'une loi phonétique ; ainsi on fera en français des liaisons là où régulièrement il n'en devrait pas exister. En règle générale cependant (le cas précédent rentre d'ailleurs dans cette règle), la simplification a pour condition principale l'habitude inégale de deux articulations; la moins habituelle tend alors à suivre la direction de la plus habituelle. Cette règle s'applique surtout aux soi-disant analogies formelles. C'est ainsi que les enfants simplifient les déclinaisons et les conjugaisons, en se guidant sur les formes qu'ils ont rencontrées le plus fréquemment, et qu'un *vous disez* pourra échapper à quelqu'un qui sait d'ailleurs assez bien sa langue. Si l'on tient compte encore de ce fait que les simplifications sont surtout fréquentes là où il s'agit de fonctions grammaticales identiques, c'est-à-dire d'une identité de signification, on pourra dire : l'analogie tient dans le plus grand nombre des cas à ce qu'une idée est plus fortement associée à telles articulations qu'à telles autres; il se produit à cet égard le même phénomène que quand on a une tendance à plutôt employer par exemple *finir* qu'*achever*, *finir* étant plus habituel qu'*achever*. On pourra objecter à cela qu'un très petit nom-

1. On peut d'ailleurs faire facilement l'application aux cas de contamination, de création analogique, de ce qui va suivre.

bre de formes primitives peuvent amener toute une série de formations nouvelles analogues. Ainsi des formes latines peu nombreuses, comme *nasutus*, *cornutus*, *verutus*, *astutus*, *hirsutus*, etc., ont fait naître en espagnol, en italien, en portugais, en français un nombre assez grand d'adjectifs en *udo*, *uto*, *u*, etc., comme *barbuto*, *barbu*, etc. [1]. A cette objection on peut répondre d'abord qu'il suffisait que les formes primitives, quoique peu nombreuses, fussent usuelles; Ascoli en ce sens a raison théoriquement de prétendre que βέλτατος, φέρτατος, φίλτατος ont pu contribuer beaucoup à généraliser le suffixe -τατος ; ces trois superlatifs en effet, dont le sens est : le meilleur, le plus fort, le plus cher, devaient être très employés [2]. D'ailleurs il faut ajouter encore que la liaison ferme entre deux phénomènes psychologiques ou entre un phénomène psychologique et un mouvement peut ne pas venir uniquement de la répétition, mais tenir aussi à l'intérêt que présente l'idée, par conséquent le mot qui l'exprime ; et tel était probablement le cas pour les adjectifs ci-dessus en *-utus;* quelques-uns en effet, comme *nasutus*, *cornutus*, expriment des idées plus ou moins risibles ou frappant l'imagination. On peut comparer à ce propos certaines formes du français actuel qui sont très prolifiques, comme *veinard*, *flêmard*, etc.

Les lois de la plupart des analogies sont donc, d'après ce qui précède, les lois mêmes de l'habitude. De là un critérium pour juger de la vraisemblance d'une explication par l'analogie : il faut ou que la forme qui est censée avoir servi de modèle fût fréquente ou qu'elle signifiât une idée intéressante. On doit d'ailleurs reconnaître que la découverte des causes ultimes d'une formation analogique est parfois aussi difficile que celle des causes ultimes d'une loi phonétique. Ainsi pourquoi a-t-on dit *aimons* plutôt que *ame*, *lève* que *lievons?* Parfois la simplification analogique se produit dans des directions différentes suivant les dialectes. En moyen haut-allemand le pluriel de *ich fand* était *wir funden;* en nouveau haut-allemand on a la simplification *wir fanden;* en bas-allemand, au contraire, chez Fritz Reuter, on trouve *hei funn*, *wi funnen* [3]. Ou encore il arrive que la simplification a lieu dans un dialecte et n'a pas lieu dans l'autre [4]. La conclusion à tirer de ces faits, en tout cas, c'est que des causes d'une ténuité extrême ont dû agir ici, comme lorsqu'il s'agit des lois phonétiques.

Après les lois phonétiques et l'analogie, citons enfin rapidement

1. Osthoff u. Brugman, *Morphologische Untersuchungen*, p. 82 et suiv.
2. Cité par Misteli, *Lautgesetz u. Analogie*, p. 414.
3. Behaghel, *Die deutsche Sprache*, p. 72.
4. Ibid.

les phénomènes suivants : la *contamination*, dont il a déjà été parlé ; les *étymologies populaires* qui se ramènent à l'analogie ; exemples : *lait d'ânon* pour *laudanum*, en allemand *umgewendter napoleon* pour *unguentum neapolitanum*, etc.[1] ; la *métathèse*, ex. *fromage* pour *formage*, mha. *kokodrille* pour *crocodilus*[2] ; l'*assimilation* de sons non voisins comme *quinque* de *pinque ;* la *dissimilation*, comme dans *pelegrinus* de *peregrinus* et les nombreuses formes verbales redoublées τίθημι, πέφευγα, etc. ; Paul considère aussi comme dissimilation la chute, amenée par la contiguïté d'une articulation ou d'une syllabe semblable, d'une des deux articulations ou syllabes ainsi contiguës, ex. ἔκπαγλος, de πλήσσω, *semestris* pour *seminestris*, etc. L'explication de ces changements est difficile, d'autant plus qu'ils sont généralement accidentels. On se saurait admettre qu'ils correspondent à quelque tendance naturelle des organes, quoiqu'ils aient aussi leurs conditions phonétiques, comme lorsqu'il s'agit de la dissimilation d'*l* en *r*. Peut-être quelques-uns des exemples qu'on peut donner de métathèse, d'assimilation et de dissimilation se ramèneraient-ils à des phénomènes déjà connus, c'est-à-dire à des lois phonétiques ou à des formations analogiques : ainsi le *q* de *quinque* se rattacherait peut-être à celui de *quattuor* en même temps que le *q* de la fin du mot pouvait lui-même agir régressivement sur le commencement du mot[3]. Une métathèse qui probablement se ramène à une analogie, c'est, dans la Manche, *iersi* pour *sarcler*, sans doute d'après *hersi* (*herser*)[4]. Quant à la dissimilation, il ne semble pas davantage qu'elle tienne à quelque loi naturelle de notre activité, témoin les nombreux cas où elle ne se produit pas ; beaucoup de dissimilations s'expliqueraient peut-être par une différence dans l'accentuation, ainsi les dissimilations existant dans les verbes grecs. En tout cas, la signification n'a rien à voir directement avec les phénomènes précédents.

X

Essayons de dégager de ce qui précède les idées générales qui y sont développées. On voit d'abord que le langage est aujourd'hui avant tout étudié comme un phénomène d'articulation, c'est-à-dire comme un phénomène physiologique. On en a fini, il faut l'espérer, avec les anciennes théories qui faisaient du langage une sorte d'être

1. Schleicher, *Die deutsche Sprache*, p. 116.
2. Paul, *Principien*, p. 59.
3. Cf. en béotien π au lieu de τ dans πέτταρες, πέτταρα peut-être d'après πέντε (G. Meyer, *Gr. Grammatik*, p. 376).
4. *i* = *cl* se retrouve également dans *iô* = *clos, iaque* = *claque*, etc.

indépendant, comme aujourd'hui encore beaucoup de gens ont une tendance à croire que la métaphysique, la science, la religion sont des entités indépendantes; l'origine de ces erreurs, c'est qu'on identifie au langage, à la science, etc., les produits extérieurs (livres écrits, ouvrages et inventions scientifiques, etc.) de l'activité déployée par nous quand nous écrivons, étudions, inventons, etc. Le langage est donc un ensemble de mouvements de nos organes d'articulation. A ces mouvements se rattachent d'ailleurs des phénomènes psychologiques plus ou moins compliqués, mais qui, à proprement parler, ne sont pas le langage, ne sont pas du moins ce qu'il y a de spécifique dans le langage.

Les conditions du langage sont en partie de nature purement physique, en partie de nature psychologique et sociale. A la première catégorie appartiennent les conditions mécaniques et phonétiques. On a vu, quant à celles-ci, comment les néogrammairiens se sont appliqués à déterminer avec le plus de précision possible l'anatomie et la physiologie de l'articulation. Pour ceux qui croient à la possibilité de sauts brusques dans l'évolution du langage, c'est là peine perdue; pour ceux au contraire qui croient que cette évolution a dû se faire lentement et inconsciemment, la connaissance de ces conditions anatomiques et physiologiques est d'une importance capitale. La principale des conditions psychologiques, c'est qu'en parlant nous n'avons presque aucune conscience des éléments du mot; nous pouvons réfléchir quelque peu à la phrase avant de parler, quelque peu encore, quoique moins qu'à la phrase, au mot, mais, une fois le mot commencé, le reste en général suit pour ainsi dire machinalement. Autrement dit, le degré de volonté qui se manifeste dans le langage va diminuant de la phrase au mot et du mot aux éléments phonétiques de ce mot qui peuvent être considérés comme articulés en général d'une manière à peu près réflexe. On s'appuie sur ce fait pour établir déductivement l'inflexibilté des lois phonétiques. Quant à l'action qu'exercent les uns sur les autres les individus vivant en société, elle tend, dans le langage comme ailleurs, à introduire l'uniformité, sans pouvoir cependant rien créer; ici comme dans toute autre catégorie de faits sociaux, toute initiative part de l'individu, soit qu'elle ait pour cause elle-même une spontanéité absolue, soit qu'elle tienne à quelque influence physique extérieure. La société cependant intervient en ce sens qu'elle empêche un phénomène purement individuel de produire des effets durables, à moins cependant que l'individu chez qui le phénomène se rencontre n'exerce sur son entourage une influence considérable, et alors la société propage ce phénomène.

Les causes véritables du changement phonétique sont encore, il faut bien l'avouer, et si on excepte les causes ethnologiques, mal établies. L'action du milieu physique en particulier, qu'il semble d'abord si naturel d'admettre, est contestée. Ce qui fait la difficulté dans la recherche de ces causes, c'est que leur action n'a pu être qu'infinitésimale, étant donnée la préparation énorme qu'elles rencontraient, notamment dans les conditions phonétiques de l'articulation ; ainsi, comme on l'a vu, il a suffi souvent d'une différence d'accentuation pour que deux articulations évoluassent diversement. Remarquons pourtant que la recherche serait plus difficile encore si elle portait sur le langage d'un seul individu et sur toutes les modifications à peine perceptibles que sa prononciation peut subir aux divers moments de son existence.

En tout cas, sous l'influence de ces causes peu connues, le langage se modifie sans cesse et évolue. Cette évolution se produit par degrés infiniment petits, comme on peut souvent le constater et comme on le conclurait de ce fait que le langage de chacun de nous est un ensemble de mouvements très habituels, où le moindre changement considérable surprendrait. La solidité de ces habitudes, l'inconscience des éléments du mot font que, dans une société fermée, l'on doit s'attendre à une grande uniformité dans le changement produit. Pourtant, quoique la plupart de nos mouvements d'articulation soient très habituels, il en est parmi eux qui, grâce notamment à une répétition plus grande, à l'intérêt particulier qui s'attache à ce qu'ils signifient, sont plus familiers encore que d'autres. De là ces simplifications qui tendent à se produire, les plus familiers se substituant aux moins familiers, lorsque ceux-ci leur ressemblent déjà suffisamment.

B. BOURDON.

NATURE ET FIN DE LA SOCIÉTÉ

Les traits essentiels qui caractérisent la conception de la société et du gouvernement selon la doctrine du *Contrat social* et des principes de 89 peuvent se résumer ainsi : l'individu, centre unique et fin exclusive de la société; la société, simple collection d'individus, simple mise en rapport des libertés individuelles ; l'Etat, simple garant et exécuteur du Contrat social.

Nous avons constaté les conséquences pratiques [1] de cette théorie dans le texte de la Constitution de 1791. Les doctrines de Rousseau et du Contrat social impliquaient, soit la souveraineté directement exercée par les citoyens, soit la souveraineté exercée sans eux par le pouvoir qu'ils ont élu; par suite, elles condamnaient la société française à une série d'oscillations entre l'anarchie et la dictature. L'omnipotence de la Convention, la main mise des comités de l'Assemblée sur la fonction gouvernementale, le règne des Jacobins et de la Commune de Paris dans la capitale, des clubs et des municipalités en France, puis la dictature de Robespierre, suivie du retour de l'anarchie sous le Directoire, et aboutissant au despotisme césarien de Napoléon Ier, ne furent que les moments divers d'une situation identique, que les manifestations périodiques de la crise permanente où se débattait la nation entre les deux états extrêmes de l'anarchie et du despotisme.

A cette conception abstraite de la société et du gouvernement, il convient d'opposer maintenant la conception concrète sur laquelle repose la science de la société et de l'Etat modernes. Le prestige des idées de Rousseau n'est pas aussi mort qu'on pourrait le croire. Malgré le discrédit partiel jeté sur les théories du Contrat social par le progrès des sciences positives, les penseurs, même les plus hardis, n'osent guère chez nous secouer complètement le joug des principes métaphysiques et proposent encore des accommodements avec

1. Cet article est un chapitre extrait d'un ouvrage qui paraîtra prochainement sous le titre de : « les Principes de 89 et la sociologie moderne ».

les doctrines du Contrat social. Ainsi M. A. Fouillée, dans son récent ouvrage *La science sociale contemporaine*, essaye de rapprocher l'ancienne méthode *a priori* et l'école historique, de concilier Rousseau avec Sumner Maine et Herbert Spencer, en qualifiant la société d'organisme contractuel.

Le livre de M. Fouillée prouve la ténacité de l'influence des doctrines de Rousseau sur les contemporains. A dire vrai, l'auteur présente cet organisme contractuel moins comme une réalité actuelle que comme un idéal; mais, quand il définit la société « un système « d'idées, un organisme qui se réalise en se concevant et en se « voulant lui-même », M. Fouillée n'en confesse pas moins ses préférences pour la méthode déductive en sociologie. « A quel « moment, dit M. Fouillée, un ensemble d'hommes devient-il une « société au vrai sens du mot? C'est lorsque tous les hommes con- « çoivent plus ou moins clairement ce type d'organisme qu'ils pour- « raient former en s'unissant et lorsqu'ils s'unissent effectivement « sous l'influence déterminante de cette conception. On a alors un « organisme qui existe, parce qu'il a été pensé et voulu, un orga- « nisme né d'une idée, et, puisque cette idée commune entraîne une « volonté commune, on a en définitive un organisme contractuel. » (*Science sociale*, page 115.)

Si cette théorie était exacte, bien peu d'agrégats sociaux mériteraient le titre de société, car nous ne voyons guère dans l'histoire les groupes d'êtres humains s'associer et s'unir sous l'influence d'une idée et d'une volonté arrêtées. Les bandes et les tribus primitives qui se rangeaient spontanément, moitié par terreur, moitié par respect, autour d'un chef et obéissaient au conducteur de la communauté, sans aucune conception ou volonté déterminantes, ne présentaient-elles pas cependant le caractère de véritables sociétés humaines?

Sans doute, parmi les sociétés modernes, la conscience et la volonté ont une plus grande part dans l'accession des individus à un groupe quelconque, famille, peuplade ou nation; l'individu se rend mieux compte de la vie commune et trouve, dans une organisation sociale moins rigide, plus de facilité pour se rattacher à telle ou telle communauté.

Mais les peuples même qui ont rompu délibérément les liens avec leur patrie de naissance pour constituer, sur un autre territoire, un autre corps de nation, comme les Etats-Unis d'Amérique, ont dû s'organiser d'après le type préexistant de la communauté primitive, et transporter sur leur sol d'adoption la plupart des institutions et des mœurs appartenant à la souche ethnique dont ils s'étaient détachés.

Voir dans une pareille formation le résultat d'un contrat en forme et d'une volonté délibérée, c'est singulièrement dénaturer le sens des mots de volonté et de contrat. Aussi M. Espinas nous semble-t-il réfuter victorieusement la thèse de M. A. Fouillée dans le passage suivant de ses *Etudes sociologiques en France :* « Comment peut-on « appeler volontaire un acte qu'on n'a ni le pouvoir ni même « l'idée de ne pas accomplir ? Tant qu'on les emploie dans leur sens « propre, le vouloir suppose le choix, et le choix, la conception des « deux termes d'une alternative comme possibles. Qui ne dit mot « consent, qui consent veut, dira-t-on ; mais, si l'adhésion de l'im- « mense majorité des membres d'une société est dite volontaire au « même titre que l'adhésion des cellules à leur organisme natal et de « la cellule au cristal, il est tout aussi vrai de nommer l'une et l'au- « tre involontaires. Involontaires seront aussi au même titre tous « les actes de la vie sociale, envisagés au point de vue organique et « fonctionnel, qui n'avaient été précédés d'aucune délibération « éclairée. La volonté par laquelle l'immense majorité des membres « d'une nation demeurent unis et maintiennent le pacte fondamental, « nous paraît précisément de cette sorte, et nous persistons à croire « que, si pour la masse populaire la possibilité d'une sécession était « offerte à chaque heure, même après les dettes payées et les obliga- « tions remplies, et que l'on fût mis en demeure de choisir, il n'y « aurait bientôt plus de nation. »

M. Fouillée reconnaît bien que chaque citoyen naît, de fait, dans un Etat déjà formé, et avec des engagements implicites à l'égard de ses concitoyens ; mais la vraie question, selon lui, est de savoir « si l'Etat idéal ne serait pas celui où l'individu une fois majeur ne « trouverait rien qui lui fût imposé par force, pas même le lien na- « tional ; l'Etat où il pourrait rester et d'où il pourrait, toutes dettes « payées et toutes obligations remplies, sortir à son gré. »

L'erreur capitale de M. Fouillée consiste à envisager comme l'idéal ce qui serait la négation même et la ruine de la notion de l'État ; car, si la nationalité et l'État impliquent avant tout la continuité des efforts accomplis par les membres du corps social en vue du bien public, comment une faculté de sécession reconnue à chaque individu pourrait-elle constituer la fin suprême de l'État? Comment l'impossibilité matérielle de déterminer le quantum des dettes à payer et des obligations à remplir par chaque citoyen, ne suffirait-elle pas déjà à transformer cette faculté de sécession en une pure utopie ?

La nature même de l'idée du contrat semble d'ailleurs incompatible avec l'assimilation des sociétés humaines à un organisme contractuel. En effet, au sens juridique du mot, le contrat suppose un en-

semble de conventions limitées quant à l'objet et quant au terme des obligations imposées par les clauses du contrat. Par exemple, un contrat civil entre deux individus, analogue au contrat de vente, d'échange, de louage, d'ouvrage, ne s'applique qu'à des actes particuliers de la vie sociale, et ses obligations cessent avec les personnes qui y ont pris part. Un contrat de société conclu pour l'exploitation d'une entreprise industrielle ou commerciale, pour un but scientifique, charitable ou religieux, embrasse déjà des objets plus variés et une durée plus longue. L'association créée par le contrat ne disparaît pas avec les personnes qui l'ont constituée, et, après leur mort, leurs successeurs ont la charge d'accomplir les obligations imposées à l'être social par la teneur du contrat.

Dans le contrat social et politique qui constitue la société et l'Etat, nous voyons encore s'accroître l'étendue et la durée des obligations. Ce n'est plus à un acte spécial ou à quelques actes restreints que s'applique le contrat, mais à une multiplicité extrême de manifestations de la vie collective, telles que la sûreté publique, la garantie des libertés personnelles, la protection du territoire, des intérêts nationaux contre l'étranger, le développement économique, intellectuel et moral de la nation. L'étendue même de ces obligations fait qu'elles s'imposent, non seulement à une ou plusieurs générations, mais à une série indéfinie de générations qui doivent accepter l'héritage de leurs prédécesseurs.

Herbert Spencer a très nettement aperçu cette gradation dans la permanence, proportionnelle à l'extension des divers agrégats sociaux : « Une maison de commerce qui date de plusieurs générations et qui continue encore les affaires sous le nom de l'homme qui l'a fondée, a vu tous ses membres et ses employés changés l'un après l'autre, et même plusieurs fois; néanmoins elle n'a pas laissé d'occuper la même place et de conserver les mêmes rapports entre les acheteurs et les vendeurs. Partout nous retrouvons ce caractère. Les corps gouvernants généraux et locaux, les corporations ecclésiastiques, les armées, les institutions de tout ordre, même les corporations, les cercles, les associations philanthropiques, etc., nous montrent la durée de la vie sociale continuant au delà de celle des personnes qui les composent. Ce n'est pas tout : la même loi s'applique aux parties qui composent la société; leur durée se trouve dépassée par celle de la société en général. Les associations privées, les corps publics locaux, les institutions nationales secondaires, les villes où fleurissent des industries particulières peuvent dépérir, tandis que la nation, conservant son intégrité, évolue dans sa masse et dans sa structure. » (*Principes de sociologie*, tome II, p. 14.)

Mais, répliquent les partisans du contrat social, nous n'avons jamais soutenu que la nature de cette convention fût identique à celle des contrats ordinaires. Nous reconnaissons parfaitement que le contrat social sanctionne des obligations embrassant des objets et une durée indéterminée, et se distingue par cela même de tous les autres contrats définis par les codes. C'est un contrat d'une portée plus générale, plus étendue, plus universelle que les autres; mais il n'en reste pas moins un contrat en bonne et due forme, auquel participent volontairement tous les membres du corps social.

Nous essayerons de réfuter l'objection en montrant d'abord qu'il y a incompatibilité de fait entre ce qu'on appelle le contrat social et un contrat ordinaire; puis que, fût-elle possible, l'adhésion réfléchie et volontaire des individus au pacte social entraînerait moins d'avantages que leur adhésion spontanée et obligatoire au corps social où ils se rattachent par droit de naissance.

Il faut se rendre bien compte des conditions dans lesquelles se réalise le prétendu contrat social. Ce n'est pas seulement à l'âge adulte, mais au moment même de leur naissance, de leur entrée dans la société, que les membres sont censés donner leur signature au contrat. Or, s'il est déjà difficile d'admettre que des hommes faits, suffisamment développés au physique et au moral pour avoir une conscience claire et réfléchie de leurs actes, puissent adhérer en connaissance de cause à un contrat dont les clauses stipulent des obligations indéfinies quant aux objets et quant à la durée, comment oserait-on prétendre que ce contrat soit soumis à des êtres nés de la veille, dont la conscience et l'intelligence se réduisent à l'instinct et aux tendances héréditaires?

On n'aurait guère de peine à prouver que même entre les individus majeurs il n'existe pas de contrat social, c'est-à-dire que ces individus subissent une foule d'obligations imposées par les coutumes du passé ou par les lois du présent, par les habitudes de leurs devanciers ou les mœurs de leurs contemporains; et un pareil contrat se réaliserait entre des enfants que le hasard a fait naître dans tel ou tel agrégat social, et que leur constitution physique et mentale condamne pendant les premières années de leur existence à un état de complète dépendance envers le groupe auquel ils appartiennent!

Les obligations qu'accepte implicitement, en venant au monde, chaque membre du corps social, n'ont donc pas un caractère contractuel, mais simplement traditionnel. Plus tard, quand les individus auront acquis la plénitude de leur développement et atteint l'âge d'homme, ils se réserveront la faculté de les discuter et, s'il y a lieu, de les modifier, de les adapter aux exigences du milieu; mais, en

attendant, c'est un utile et salutaire arrangement qui leur commande de se plier sans raisonner aux conditions de la sphère sociale où la nature les a placés.

En effet, la vie même des adultes présente une foule de questions que l'individu a intérêt à ne pas trancher par ses seules lumières et pour lesquelles il se trouvera mieux de s'en rapporter aux avis des personnes plus compétentes et plus autorisées; *a fortiori*, ceux qui entrent dans la société seraient-ils absolument incapables d'accomplir les actes les plus élémentaires de la vie sociale, si un heureux instinct ne les poussait à se laisser diriger par l'expérience et la sagesse accumulées de leurs prédécesseurs.

D'ailleurs, on s'imagine à tort que les facultés de l'entendement, que la conscience claire et réfléchie des choses constituent toujours les mobiles supérieurs et les guides les plus sûrs de la volonté. Très souvent, au contraire, l'impulsion obscure et inconsciente de l'instinct est susceptible d'atteindre un but beaucoup plus élevé, parce qu'elle ne porte pas uniquement, comme la réflexion, sur les réalités du moment, mais parce que les effets des actes antérieurs se sont comme résumés et transfusés en elle par voie d'hérédité.

Si les objections précédentes ne permettent pas de qualifier la société d'organisme contractuel, qu'est-ce donc qu'une société? Une société est un organisme vivant, c'est-à-dire un consensus de parties dissemblables et solidaires, ayant pour fin commune de coopérer à la conservation de l'ensemble.

Les conditions de ce concours sont doubles : 1° les fonctions se partagent et se spécialisent entre les diverses parties, et leur interdépendance croît en raison de leur spécialisation; 2° les parties se subordonnent toutes à un pouvoir central et supérieur qui remplit dans l'organisme social l'office hégémonique, comme le système nerveux central dans l'organisme individuel. Tandis que dans la conception abstraite de Rousseau et du contrat social la société se réduit à un agrégat d'unités individuelles, sans lien avec la collectivité, avec la vie de l'ensemble, ou à un être social absorbant et étouffant les unités individuelles, la sociologie moderne distingue parmi les parties intégrantes de la société trois éléments : 1° les individus ; 2° les associations d'individus ; 3° l'association plus large et plus générale de la nation, qui a pour organe essentiel l'État.

Elle sanctionne ici une nouvelle analogie entre l'organisme individuel et l'organisme social. « En effet, comme le remarque très justement M. Fouillée, dans l'être animé comme dans le corps social, il y a des fonctions laissées à l'initiative des individus; d'autres, à l'ini-

tiative des centres secondaires et des associations particulières ; d'autres, à celle du centre supérieur et de l'association tout entière qui y est représentée. » Dans l'être vivant les premières sont remplies par les cellules ; les secondes, par les organes de nutrition et de croissance, l'estomac, les poumons, le cœur ; enfin les dernières, par le système nerveux et l'organe directeur central, le cerveau.

Ces trois éléments composants ou organiques de la société conservent chacun leur existence propre, leur autonomie dans leur sphère d'action respective ; mais ils se rattachent les uns aux autres par des liens étroits de solidarité et concourent, par un échange incessant de relations, à la vie de l'ensemble.

Toutefois, on aurait tort d'en conclure que le tout n'existe pas en dehors des parties, que la société, envisagée indépendamment des unités qui la composent, est une pure abstraction. Herbert Spencer a très exactement défini la nature des rapports qui unissent les parties de la société au tout : « Il y a dans l'organisme social comme dans l'organisme individuel une vie de l'ensemble qui ne ressemble point à celle des unités, encore qu'elle en soit le produit. » (*Principes de sociologie.*)

La société est bien en effet le produit, la résultante des facteurs fondamentaux de l'organisme social, les individus, les associations, l'État ; sans eux son existence resterait purement nominale ; et néanmoins elle est quelque chose de plus qu'eux, elle constitue une réalité distincte et vivante évoluant d'après ses propres lois et disposant de tout un appareil de fonctions et d'organes spéciaux, comme les unités dont elle procède.

Il est même permis de constater que, plus les parties sont distinctes et spécialisées, plus chacune d'elles entretiendra de rapports avec les autres et contribuera à accroître la vitalité de l'ensemble. « L'individualité supérieure, remarque avec profondeur M. Espinas dans ses *Sociétés animales*, est riche en fonctions ; c'est un foyer d'activité vitale énergique, et par cela même elle soutient des rapports nombreux et nécessaires avec d'autres foyers de vie, d'autres individualités. Ce n'est pas une déchéance, c'est un progrès pour l'individu, de devenir organe par rapport à un tout vivant plus étendu. » Et il ajoute quelques lignes plus loin : « L'individualité du tout est en raison de l'individualité des parties, et mieux l'unité de celles-ci est définie, plus leur action est indépendante, mieux l'unité du tout et l'énergie de son action sont assurées. » (Page 169.)

Aussi la vigueur et la santé d'une nation se mesurent-elles à l'individualité et à l'activité de ses unités composantes ; si les individus, si les associations, si l'État ne manifestent qu'une vie peu intense

et ne jouissent que d'une faible autonomie, il faut s'attendre à n'avoir qu'une société débile et gênée dans son expansion.

Parce qu'on attribue à l'organisme social une existence réelle et indépendante, a-t-on le droit d'en faire le siège d'une conscience sociale proprement dite? Il s'est élevé à cet égard une controverse curieuse entre les sociologues, notamment entre MM. Fouillée et Espinas, mais elle n'a que peu d'importance au point de vue qui nous occupe. M. Fouillée semble fondé d'une part quand il se refuse à admettre la réalité d'une conscience sociale dépourvue de certaines conditions physiologiques qui accompagnent toujours l'apparition de la conscience dans l'organisme individuel, entre autres la présence du système nerveux. D'autre part, M. Espinas revendique justement, contre M. Fouillée, le rang de la conscience sociale parmi les plus hautes réalités. Celui-ci croit par exemple réfuter son contradicteur en prétendant que la clarté des consciences individuelles chez tous les Français est incompatible avec l'existence d'une conscience commune qui serait celle de la France. Il se trompe manifestement. Les consciences individuelles de tous les Français, la conscience commune de la France, sont deux choses distinctes et connexes, et la clarté de l'une est parfaitement compatible avec la clarté des autres.

Sous ce rapport, l'opinion exprimée par M. Espinas nous semble bien plus conforme à la réalité des faits. « La France, la Russie, l'Italie, l'Angleterre, sont, dit-il dans ses Études sociologiques, des personnes réelles ayant leur histoire et capables de se manifester dans le présent par des volontés mille fois plus énergiques que les individus témoignant d'une conscience mille fois plus dictincte. » Cela signifie d'abord que les Français, les Russes, les Anglais sont objets de pensée l'un pour l'autre, mais cela implique encore l'existence d'une conscience nationale anglaise, russe ou française, différente des consciences individuelles, bien qu'elle en soit le produit.

Maintenant il est incontestable que cette conscience sociale ne réside pas dans un appareil cérébral unique et déterminé, analogue au cerveau des organismes individuels. Elle est beaucoup plus dispersée, plus diffuse, si l'on peut s'exprimer ainsi, que la conscience de ces organismes, et s'incarne dans des centres multiples. Ainsi, en première ligne, les individus, puis les associations particulières, enfin l'État, avec ses organes essentiels, les assemblées, la presse, le gouvernement, l'administration, constituent les principaux centres de la conscience sociale, centres distincts l'un de l'autre, mais nullement privés de communications immédiates les uns avec les autres, comme le croit M. Fouillée. Au contraire les divers repré-

sentants de la conscience collective se pénètrent intimement, et la conscience de la société ou de la nation s'y reflète tour à tour à des degrés différents, suivant l'individualité des parties et suivant la structure de l'agrégat social.

De l'absence d'un sensorium social unique, Herbert Spencer croit pouvoir conclure « que le bien-être de l'agrégat considéré à part de celui des unités n'est pas une fin qu'il faille chercher. La société existe pour le profit de ses membres; les membres n'existent pas pour le profit de la société. » Cette conclusion nous semble absolument contraire au mode de distribution de la conscience sociale que nous venons d'exposer. Nous admettons qu'il n'y ait pas de sensorium social unique comme le cerveau dans l'organisme individuel, mais qu'il y a dans le corps social des centres divers où s'affirme plus ou moins énergiquement la conscience sociale; par conséquent, tous ces centres vivent les uns pour les autres et il n'est pas plus exact de restreindre l'existence de la société au profit de ses membres que l'existence de ses membres au profit de la société.

En réalité, le bien-être de l'agrégat et celui des parties sont deux fins également désirables qu'il convient de poursuivre en même temps. D'ailleurs, dans la plupart des cas, le développement de la prospérité sociale ne manquera pas d'accompagner l'accroissement du bien-être des individus, mais on conçoit des circonstances exceptionnelles où le bonheur des unités peut et doit être légitimement sacrifié à la conservation de l'ensemble, par exemple quand l'indépendance de la nation est menacée par une agression extérieure, et même dans certaines questions intérieures, où les considérations d'intérêt collectif doivent l'emporter sur les revendications de l'intérêt individuel.

TH. FERNEUIL.

REVUE GÉNÉRALE

LA CRISE DE LA MORALE & LA CRISE DU DROIT PÉNAL

Delinquenza e punibilita, par Rizzone Navarra (Palerme, 1888). — *Lo schelettro e la forma del naso*, par Salvattor Ottolenghi (Turin, 1888). — *L'Uomo di genio*, 5e édition, par Lombroso (Turin, 1888). — *La Criminologie*, traduction française, par Garofalo (Paris, F. Alcan, 1888). — *De l'empoisonnement criminel*, par le Dr Georges Benoist (Lyon, 1888). — *Dégénérescence et criminalité*, par Féré (Paris, F. Alcan, 1888). — *Corruzione politica*, par Colajanni (Catane, 1888). — *Les Principes du Droit*, par Émile Beaussire (Paris, Alcan, 1888). — *Critique des systèmes de morale contemporaine*, 2e édition, par A. Fouillée (Paris, F. Alcan, 1887). — *Essai d'une morale sans obligation, ni sanction*, par Guyau (Paris, F. Alcan). — *Le Devoir de punir*, par E. Mouton (Paris, Cerf, 1887). — *I Nuovi orizzonti e l'antica scuola italiana*, par Fr. Innamorati (Pérouse, 1887). — *La Premeditazione*, par B. Alimena (Turin, 1887).

La crise du droit criminel à notre époque n'est qu'une des formes les plus saillantes par lesquelles fait éruption dans les faits sociaux ou dans les théories sociales cette grande crise de la morale qui trouble actuellement les cœurs. Ce ne sont pas quelques observations anthropologiques de crânes ou de cerveaux, ni quelques enregistrements statistiques, qui ont suffi à ébranler les antiques fondements de la pénalité, à susciter de tous côtés, ce qui ne s'était pas encore vu, des ouvriers âpres à la destruction et à la reconstruction du droit pénal sur de nouvelles bases. Pour être bien compris, le mouvement révolutionnaire qui agite les criminalistes italiens ou français, et qui se fait sentir par une secousse salutaire au sein même de l'école dépositaire des traditions, doit être rattaché à cette anxiété, à cette angoisse universelle des consciences éclairées, dont les travaux de MM. Fouillée et Guyau, de M. Beaussire, de M. Renouvier même, ont été l'expression en France. Les progrès du néo-criticisme sont peut-être, à vrai dire, le symptôme le plus frappant de cette déséquilibration des âmes, comme les progrès du despotisme sont souvent l'indice révélateur des périls qui s'accumulent autour d'un gouvernement. Avec l'intolérance désespérée du croyant qui sent sa foi chanceler autour de lui et la proclame d'autant plus impérieusement, le maître éminent de l'école rajeunie de Kant fait du devoir un dogme

appuyé sur la seule volonté, le soustrait aux morsures de la raison, et veut que la science des réalités se subordonne à la foi en cet idéal. Si cette foi est contredite par le déterminisme scientifique, tant pis pour les déterministes. Mais les efforts faits en ce sens, avec tant de vigueur, du reste, tant de hauteur d'âme et de talent, pour relever les digues de l'impératif catégorique, prouvent que le déluge des idées contraires croît toujours. Dans ce déluge, M. Fouillée cherche un port; il croit le trouver dans la théorie des *idées-forces*. La liberté du vouloir, fondement indiscutable de la responsabilité morale d'après lui comme d'après l'école traditionnelle, serait une de ces idées qui constitueraient elles-mêmes la condition essentielle de leur graduelle réalisation, à peu près comme la réalité de Dieu, d'après saint Anselme, était impliquée dans la notion de sa possibilité. Je doute qu'après avoir été ballotté par la *Critique des systèmes de morale contemporaine* [1] sur l'orageuse mer de nos doutes moraux, le lecteur de cette belle odyssée métaphysique ne trouve pas un peu décevante et stérile l'Ithaque où il aborde enfin. A moins d'admettre, comme l'a admis un jour Claude Bernard en passant, par distraction sans doute, qu'il puisse y avoir « un déterminisme de la liberté », c'est-à-dire un ensemble de conditions cérébrales d'où la liberté, au sens métaphysique du mot, pourrait jaillir, chose aussi impossible, à mon avis, que la création d'un être increé; à moins d'admettre cette contradiction dans les termes, on ne voit pas comment une décision volontaire pourrait un jour, soit par l'effet même de l'idée de liberté, soit autrement, devenir moins déterminée qu'elle ne l'est par le concours des circonstances externes et internes réunies. Tout ce qu'on voit nettement, c'est que la proportion de ces dernières peut et doit aller croissant; et c'est ce qui nous intéresse, à vrai dire. Mais la proportion croissante des conditions intérieures du vouloir, qu'est-ce? Le progrès de la liberté? Non, dites plutôt le progrès de l'identité personnelle. Or, appliquée à l'identité et non à la liberté, la thèse de M. Fouillée serait, je crois, susceptible d'une interprétation très propre à justifier sa confiance en elle. Indiquons ce point ici, sauf à le développer plus tard s'il y a lieu.

Reconstruire la théorie morale à neuf : telle a été, malgré tout, la haute et ardue tentative de M. Fouillée. Telle a été aussi celle de son ami, que la grande famille philosophique a eu la douleur de perdre il y a quelque mois. Tous deux ont travaillé, et l'un d'eux est mort à cette œuvre, pendant que, de l'autre côté des Alpes, une pléiade de criminalistes s'efforçait avec plus de fougue, mais non avec plus de sincérité, non avec cette émotion contenue et condensée, si persévérante et si pénétrante, d'accomplir une tâche plus précise, mais semblable. Certes, il y a loin de la méthode de ceux-ci, de leurs mesures crâniennes ou de leurs courbes graphiques, à la méthode syllogistique de ceux-là; il y a plus loin encore du naturalisme des uns à l'esthéticisme des autres,

1. Réédité l'année dernière (F. Alcan).

de l'esprit, au fond, éminemment pratique et quelque peu draconien qui caractérise les novateurs italiens, à cette poésie refoulée et intarissable, féconde en délicatesses d'images ou en ingéniosités d'idées, qui dissimule parfois sous son charme la profondeur habituelle à l'auteur d'une *Morale sans obligation ni sanction*, rêve doré peut-être, mais doré dans le sens où l'on dit les *vers dorés* de Pythagore. Nul n'a fouillé plus à fond les racines du devoir; nul n'a mis plus à nu leur fragilité. Il a bien vu que le sacrifice au devoir implique la foi à quelque hypothèse, un risque couru par la volonté et la raison. Mais cela même l'électrise, et, jugeant toutes les âmes d'après la sienne, il estime que la perspective d'un si beau danger envisagé face à face, sans nulle illusion, est propre à redresser le ressort moral. Il eût dit vrai, je crois, si, complétant et rectifiant sa pensée, il eût ajouté que la foi à l'hypothèse choisie, pour être efficace, doit être pleine, et partant illusoire, et que la suggestion ambiante, la contagion d'un milieu social imprégné de cette croyance fondamentale (disons aussi de quelque désir non moins fondamental) est nécessaire pour produire ce degré de conviction. L'individu qui est seul à croire ce qu'il croit ne croit jamais bien fort.

Il faut rendre cette justice aux évolutionistes (en morale héritiers des utilitaires, sous bénéfice d'inventaire d'ailleurs) qu'ils n'oublient jamais l'origine et la nature toute sociologique du devoir. Ce point de vue prête à toutes leurs théories morales un intérêt et une importance qui, en dépit d'étranges lacunes, expliquent leurs succès. Il a déjà été rendu compte dans cette revue de *l'Évolution de la morale*, par M. Letourneau [1]. Je n'ai pas à y revenir. Cependant cet ouvrage nous achemine par une pente naturelle aux travaux récents des criminalistes; car le crime historique ou préhistorique y déborde. *L'évolution de l'immoralité*, comme il convenait du reste, y tient une place énorme. Sur les formes successives du délit, sur les transformations de la peine et de la responsabilité collective ou individuelle, on y trouve une foule de renseignements et de documents puisés aux bonnes sources. L'auteur, par certains côtés, échappe à l'école matérialiste dont il professe les principes; il se sépare aussi de Spencer par son mépris de la « morale industrielle et *mercantile* » qu'il fait bon voir opposer aux complaisances du grand penseur anglais pour l'industrialisme de sa nation. Il rend justice au passé, même militaire. « Si nous honorons le courage, si, même au sein d'une civilisation énervante, mis en face d'un péril, nous entendons encore au fond de notre conscience une voix nous crier qu'il est bien de faire front, que la fuite est honteuse, qu'il faut savoir mourir, c'est que, des milliers et des milliers de fois, nos ancêtres, depuis les plus lointains, ont risqué leur vie, en tenant ferme devant le danger, devant l'ennemi animal ou humain. Si le vol est considéré comme un acte déshonorant... c'est que, des milliers d'années durant, il a été interdit, blâmé par la morale et puni par les lois avec une sévérité souvent atroce. » Fort bien, mais

1. Delahaye et Lecrosnier, éditeurs, 1887.

si la morale n'a pas d'autre appui que cette impulsion héréditaire, d'autre raison à invoquer que cette « voix » des aïeux, il ne faut guère s'étonner des progrès de la démoralisation. Leur lenteur seulement est surprenante et prouve qu'il y a ici à compter avec un autre élément, avec une *conception* intellectuelle de l'ordre social qui va se précisant dans les esprits et se généralisant, à mesure que la dissolvante analyse affaiblit les instincts moraux passés dans le sang. Il y a bien en tout matérialiste enthousiaste un idéaliste, mais un idéaliste sans le savoir.

Ce préambule est long; mais, en vérité, il m'en coûte un peu de revenir à nos criminels et à nos criminalistes! Le lecteur me pardonnera-t-il de l'en entretenir encore? Mon excuse est qu'il s'agit ici d'une fermentation d'idées qui tend manifestement à déborder hors de son berceau, hors de l'enceinte des écoles, et à passer de la période d'agitation à une phase d'action pratique et réformatrice. Cette tendance s'est accentuée encore depuis notre dernière revue générale, et c'est le fait important qui nous paraît se dégager, tant des travaux accomplis dans le chantier des novateurs, que des critiques auxquelles ils ont donné lieu et de l'écho qu'ils ont eu au dehors.

Parlons d'abord de ces travaux. Le mot est ambitieux, car il n'a paru depuis un an aucune publication qui vaille la peine d'être mise au rang des *Nuovi Orizzonti*, de *l'Uomo delinquente*, de la *Criminologia*. Mais M. Garofalo a donné une édition française de ce dernier ouvrage où les magistrats et les avocats, s'il en est qui lisent autre chose que *Dalloz annoté*, apprécieront, je n'en doute pas, à côté de quelques italianismes de style, une sobriété de langage qui n'a rien d'italien, et, chez un membre du parquet, une hardiesse de vues, un goût des sciences naturelles, une combinaison de finesse psychologique et de force logique, d'esprit naturaliste et d'esprit juriste, d'analyse et de synthèse, qui n'ont rien de judiciaire. — M. Lombroso, d'autre part, a réédité son *Uomo di genio* revu et amplifié, et qui est susceptible du reste de s'accroître indéfiniment, si l'auteur espère fortifier sa thèse sur la quasi-identité du génie et de la folie en multipliant les anecdotes sur les traits d'extravagance échappés aux hommes supérieurs. Des deux procédés de Victor Hugo, l'énumération et l'antithèse, Lombroso affectionne le premier, et il excelle à en tirer des effets surprenants, prestigieux, contre lesquels on est obligé de se défendre, en se rappelant qu'après tout il faut autre chose qu'une série de coïncidences pour établir légitimement, d'après les canons de l'induction, un lien de causalité ou d'identité. La méthode qui consiste à faire de l'ordre avec du désordre, à fonder une règle sur une collection d'exceptions, se déploie là avec une ampleur et un intérêt extraordinaires; et si j'en parle, c'est que cette lecture aide fort à se tenir en garde contre certaines précipitations de jugements qu'on rencontre aussi dans l'*Homme criminel*. Puis, les deux livres se complètent, l'un cherchant à prouver que l'homme de talent est un fou, l'autre que le délinquant est un fou lui-même ou un sauvage. La folie serait ainsi le confluent ou la liaison du génie et du crime. Jamais cette thèse, déjà ancienne,

n'avait été étayée d'illustrations et de considérations si propres à la faire admettre à première vue. Un mauvais plaisant, compatriote de l'auteur (on n'est jamais trahi que par les siens), y a répondu par une brochure où il prétend prouver que l'éminent professeur de Turin, ce *pseudo-aliéniste*, précisément sans doute à raison de son grand talent, est lui-même un *aliéné*. Laissant de côté ces plaisanteries d'un goût douteux, bornons-nous à faire observer pour le moment que les hommes supérieurs où une époque salue sa propre image agrandie, son *portrait générique* [1], sont équilibrés ou détraqués, sains ou morbides, suivant qu'elle-même est paisible ou orageuse, sage ou troublée, c'est-à-dire suivant que les formes traditionnelles de l'imitation y prédominent sur ses formes nouvelles, les suggestions du passé intérieur sur les excitations du présent et de l'étranger. Le moment le plus favorable à l'éclosion, à l'illumination d'une pléiade de génies purs, exempts de toute démence, est cette phase trop courte où un afflux antérieur d'innovations perturbatrices est en train de se consolider en une coutume nouvelle, plus souple et plus large. Tel est le traditionalisme rationaliste pour ainsi dire, du siècle de Louis XIV ou du siècle de Périclès. Je ne crois pas que M. Lombroso ait à puiser beaucoup de traits d'aliénation mentale, pour la prochaine édition de son ouvrage, dans la vie des grands hommes littéraires, politiques, scientifiques de ces temps-là. Ce que je dis des fous d'une époque donnée ne pourait-il se dire aussi de ses criminels? Un siècle d'agités, comme le nôtre, ne doit-il pas compter une proportion d'aliénés, parmi ses malfaiteurs, supérieure à celle que présentaient les bagnes du XVIIe siècle? C'est possible. Quoi qu'il en soit, n'est-il pas évident qu'avant de conclure du particulier au général, il importe, ici et là, d'avoir égard à l'influence des causes sociales, à ces grandes ondes historiques de hausse ou de baisse cérébrale qui impriment à la psychologie de chaque période son cachet spécial?

En attendant, un élève de Lombroso, le docteur Salvattore Ottolenghi, de Turin, nous sert sa brochure sur le *squelette et la forme du nez chez les criminels, les fous, les épileptiques et les crétins*, toute bourrée de chiffres, de tableaux, de courbes graphiques. Ce serait une erreur de croire qu'il n'y a rien d'intéressant à voir dans le nez d'une tête de mort. Débarrassé de sa partie charnue et cartilagineuse, il révèle à l'observateur certaines anomalies de structure que le nez vivant dissimule, et qui, d'après M. Ottolenghi, seraient bien plus fréquentes chez les délinquants et les aliénés que chez les honnêtes gens de même race. Or, ces

1. A propos de *portrait générique*, M. Lombroso a, dans ces derniers temps, photographié synthétiquement, suivant la méthode de Galton, quelques têtes de voleurs et d'assassins, et dans une lettre reproduite par la *Revue scientifique* (9 juin 1888) il prétend que ses photographies composites présentent *quelques traits* de l'homme sauvage. Par malheur, il semble résulter de sa lettre que plus les photographies élémentaires sont nombreuses, moins le résultat est accusé; c'est le contraire, ce me semble, qui devrait avoir lieu si le *type criminel* était réel au même degré que le type mongol ou chinois.

anomalies sont, nous assure-t-on, d'origine atavistique. Le malheur est que, pour leur attribuer ce caractère, il faut chercher l'ancêtre de l'homme d'où elles proviendraient, bien au delà des primates, parmi les mammifères les plus inférieurs, les rongeurs. « Cela, dit l'auteur, qui a l'air de se féliciter de cette rencontre, donnerait raison à ceux qui, avec Albrecht et avec Benedickt (première manière), se fondant sur l'anatomie comparée, jugent l'homme de beaucoup inférieur aux singes et assez voisin des insectivores. » N'importe, il est instructif d'apprendre que les malfaiteurs ont 48 fois sur 100 le nez de travers, tandis que les normaux l'ont seulement 6 fois sur 100. Mais ce qui m'étonne bien davantage, c'est que les criminels en général, et les meurtriers en particulier, se font remarquer par la fréquence du nez rectiligne et long. Lombroso ne nous avait-il pas dit, cependant, que l'assassin avait surtout le nez aquilin? La brochure de M. Ottolenghi n'en est pas moins une curieuse et instructive contribution à l'étude du type criminel, problème non résolu à la vérité, mais posé en termes de plus en plus précis. — Il y a moins d'anthropologie, et plus de psychologie, souvent même très fouillée, mais un peu délayée, notamment au sujet de *l'invasion lente de l'idée homicide* (p. 161 et s.), dans le volume que vient de faire paraître M. Rizzone Navarra, avocat, sous ce titre : *Delinquenza e punibilita*. Mais c'est tout à l'heure que j'aurais dû en parler, à propos des rééditions d'ouvrages publiées par les chefs de la *nuova scuola*. En effet, ce livre ne fait lui-même que les rééditer et sous une forme moins attrayante. M. Navarra est plus lombrosien que Lombroso. Comme M. Ottolenghi, il va loin dans ses excursions paléontologiques à la recherche des origines. Pour atteindre celles de l'homicide, il croit devoir remonter jusqu'à la dionée attrape-mouches, qui, paraît-il, toute plante qu'elle est, déploie une certaine astuce et montre même une animosité profonde contre l'insecte qu'elle pince entre ses feuilles (p. 10). La sensitive aussi, avec son irritabilité notoire, destinée à repousser tout contact, révèle un instinct criminel embryonnaire. C'est le germe qui, développé peu à peu, est devenu la criminalité humaine la plus monstrueuse. — Ainsi, voilà l'irritabilité vivante conçue comme le point de départ du crime. Vraiment, il est à regretter que le plus illustre et non le moins solide des criminalistes français — je veux dire Voltaire — ne puisse sortir un moment de sa tombe pour nous donner le spectacle de l'ébahissement que lui causerait une telle proposition. Je crains fort que le grand railleur ne se dédommageât sur M. Navarra, avec usure, des éloges prodigués par lui à Beccaria, son compatriote, et qu'il n'eût de la peine à voir dans *Delinquenza e punibilita* un arrière-rejeton naturel des *Délits et des peines*. Il se tromperait pourtant, et ces étrangetés ne sont point justiciables de son rire. Il y a bien quelque chose, au fond, dans les assimilations étonnantes de M. Navarra. Seulement, si l'on veut à tout prix expliquer les choses sociales par les vitales, le clair par l'obscur, ne semble-t-il pas que l'irritabilité des tissus vivants doit

être considérée comme le principe de *l'action défensive* contre toute attaque, c'est-à-dire de la pénalité et non du délit? — Autre petite observation, que je me hasarde timidement à formuler. Notre auteur reconnaît que l'anthropoïde ancêtre de l'homme a dû être peu féroce, peu criminel en somme, puisqu'il était frugivore comme le singe. Le singe a des habitudes patriarcales; il vit bourgeoisement avec sa femme et ses enfants. Mais, s'il en est ainsi, est-on bienvenu, après cela, à nous présenter la férocité, l'immoralité, le crime, comme des phénomènes d'atavisme? N'est-ce pas plutôt l'esprit de famille, l'amour conjugal, les vertus domestiques, qui devraient passer pour des cas de retour à la vie de nos antiques aïeux? — J'observe aussi, et non pas seulement à propos de M. Navarra, un certain penchant, trop fréquent dans l'école évolutioniste, à se payer de distinctions vagues. « En gravissant l'échelle animale, nous voyons peu à peu se développer et se déterminer une série de bonnes actions; de même, et plus aisément encore, nous voyons s'étendre et se précipiter une série d'actes mauvais. » D'autre part, on tient pour certain que les individus *mauvais*, les criminels, sont séparés des individus *bons*, qualifiés normaux, par tous les traits du corps, du crâne et du visage, voire même par le nez. Mais le malheur est que plus on s'efforce de préciser ce signalement anatomique des uns et des autres, plus se trouble et se brouille à nos yeux, dans cette grande crise de la morale dont j'ai parlé plus haut, la distinction du bien et du mal.

Ce n'est pas de ce côté, décidément, que l'école nouvelle peut espérer des progrès durables, et ses chefs commencent à le comprendre. M. Ferri, depuis qu'il est député, a fort bien su reconnaître, avec la souplesse et la netteté d'esprit qui le caractérise, l'orientation qu'il convenait de donner au vaisseau de sa doctrine pour le faire aborder au terrain des faits législatifs. Il est curieux de comparer Ferri législateur à Ferri conférencier ou théoricien; trois hommes en un seul. Ce n'est pas qu'ils se contredisent précisément; mais combien le dernier, en traduisant les deux autres dans ses discours à la Chambre italienne, les transpose habilement, les modifie et les simplifie! Lisez, par exemple, ses discours, fort applaudis, des 26 et 28 mai 1888. Il est si loin, maintenant, de contester l'efficacité des peines qu'il attribue expressément la moindre criminalité de l'Angleterre, sa criminalité décroissante qui la distingue si avantageusement de tous les autres États, à sa sévérité répressive. — Il n'est plus question de type criminel, d'atavisme, de Darwin, fort peu de statistique même. « Un code ne saurait être le triomphe d'un école, d'une doctrine préconçue »; l'homme d'État ne doit avoir qu'un but : « l'organisation légale de la défense des gens honnêtes contre les délinquants ». Rien de plus sensé, et, à la faveur de cet exorde, l'orateur fait passer une foule d'aperçus très justes sur la réforme pénitentiaire, devenue le vrai champ de bataille des théories pénales en Italie. Ferri n'est pas partisan du régime cellulaire ni de la peine de mort. — Dans ce même ordre pratique d'idées nous signalons

la *Riparazione alle vittime del delitto*, par M. Garofalo, écrit développant cette idée souvent émise, et avec raison, par l'auteur, que la plus efficace des peines, pour les petits délinquants, consisterait en dommages-intérêts *prononcés d'office* et payés obligatoirement en argent ou en travaux. — Louons encore *Polizia e delinquenza in Italia*, par M. Alongi, l'auteur d'une intéressante monographie sur la *maffia* sicilienne. Ces études de police importent à la psychologie criminelle par la même raison que l'art de la chasse, pratiqué par des Leroy, a servi aux progrès de l'ornithologie et de l'histoire naturelle en général.

Pendant que l'école positiviste d'outre-mont continue son évolution, l'école française rivalise avec elle d'activité et se distingue par le caractère solide, sérieux, modéré, de ses recherches. Les *Archives d'anthropologie criminelle* du docteur Lacassagne apportent tous les deux mois des contributions importantes, soit aux problèmes de criminalité par des articles tels que ceux de M. Bournet sur la criminalité corse (à rapprocher de *En Corse*, par Paul Bourde, livre stupéfiant d'informations), soit aux questions relatives à la preuve judiciaire, par des monographies sur le *Dépecage criminel* de M. Lacassagne, sur *le fonctionnement du service des signalements anthropométriques* de M. Bertillon, sur *l'hypnotisme et la médecine légale* de Ladame, soit enfin aux questions si délicates de responsabilité par une magistrale *théorie de la responsabilité*, incomplète à notre sens, mais remarquable surtout dans sa partie historique [1], de M. Paul Dubuisson, etc. Aux écrits publiés dans ce recueil peuvent être rattachés ceux qui émanent des élèves de son savant directeur, par exemple, *de l'Empoisonnement criminel*, par le docteur Georges Benoist. On y voit, par l'histoire de ce crime, fort bien traitée, à quel point le courant de l'imitation est prépondérant dans la direction choisie par les instincts malfaisants, et aussi combien le déplacement de ces courants dans un sens ou dans l'autre, vers le poignard, l'arme à feu ou le poison, vers les poisons animaux, végétaux ou minéraux, dépend d'une découverte qui a rendu relativement moins efficace ou plus dangereux l'emploi d'un procédé antérieurement adopté. Pourquoi le règne des douze Césars est-il marqué par une épidémie d'empoisonnement? Pourquoi faut-il ensuite « aller jusqu'au moyen âge pour retrouver une nouvelle recrudescence de ce crime »? On peut hardiment conjecturer que les découvertes d'une Locuste, puis celles des alchimistes répondent à la question. On s'en assurera si l'on se rappelle que l'importation (équivalente à une découverte là où elle a lieu) du sublimé corrosif, du vitriol et de l'arsenic, par la Brinvilliers, la Voisin et leurs émules, en plein midi de Louis XIV, a suffi pour susciter à la cour du grand roi, et de là dans toute la France, une nouvelle poussée de ce crime éminemment contagieux. Au début de notre siècle, les découvertes de la chimie inorganique ont provoqué une recrudes-

1. Dans le *Lyon médical* du 24 juin et du 5 juillet dernier, ont paru deux intéressants articles de M. le Dr Henry Contagne, sur *La folie devant nos codes*.

cence d'empoisonnements, toujours effectués à l'aide de poisons minéraux, mais surtout de l'arsenic, jusqu'à ce que la découverte par Marsh, en 1835, de l'appareil qui porte son nom, eût opposé une première digue à ce courant. Rejetés dès lors sur le phosphore, les empoisonneurs ont été dépouillés de cette nouvelle arme par l'appareil de Mitscherlich. Actuellement, leur nombre est fort diminué, mais on constate avec effroi que les substances d'origine végétale, dues aux découvertes de la chimie organique, commencent à prendre faveur parmi eux; la digitaline, la strychnine, l'acide prussique, font leur entrée, et régneront jusqu'à l'apparition de nouveaux appareils propres à compléter les précédents.

Au premier rang des travaux français, il faut ranger — avec un article de M. Topinard sur *l'anthropologie criminelle*, publié dans la *Revue d'anthropologie* (15 nov. 1887) [1] et où l'hypothèse du *crime-atavisme* ainsi que celle du *crime-folie* sont vigoureusement combattues au profit de la thèse du type criminel considéré comme un *type professionnel* — la brochure de M. Féré sur *Dégénérescence et criminalité* dont les lecteurs de la *Revue philosophique* ont eu la primeur. M. Féré n'admet pas les types professionnels; il combat également l'explication atavistique du délit, mais il adopte l'explication pathologique et lui prête le secours de son talent. Il se rattache non à Lombroso, mais à Morel. La criminalité native n'est à ses yeux qu'une des formes de la dégénérescence, et l'une des plus inférieures, car elle ne s'associe jamais au génie. Les « stigmates de la dégénérescence » observés chez tant de névropathes sont précisément ces traits défectueux du crâne, du visage et du corps que le professeur de Turin attribue au criminel-né : prognathisme, strabisme, asymétrie de la face, etc. Du reste, « en ce qui concerne les circonvolutions cérébrales, personne ne peut dire quelle est la forme normale » et « on ne peut, dans l'état actuel, établir aucune relation entre une anomalie cérébrale et la criminalité ou la folie ». En somme, le criminel est un fou, et M. Garofalo a fait de vains efforts, en niant la *folie morale*, pour établir une démarcation nette entre l'aliénation et la criminalité. Ceci posé, s'ensuit-il que le criminel doive être considéré comme irresponsable, ou même comme moins responsable que l'homme normal? Nullement, car l'homme normal n'est ni plus ni moins libre que l'aliéné; de là cette conséquence qu'il faut les considérer comme également irresponsables ou comme également responsables. Pour des raisons évidentes d'utilité, l'auteur se prononce en faveur de cette dernière opinion. En outre, « au point de vue social, on peut diviser les dégénérés en deux catégories : les improductifs et les destructeurs ». Les improductifs sont les paresseux, les infirmes, les malades; les destructeurs sont les délinquants. Tous ces « déchets

1. Cet accord de M. Topinard (j'ajoute de M. Manouvrier) avec les vues que j'ai exprimées il y a longtemps à ce sujet m'est d'autant plus précieux que cet auteur ne paraît pas en avoir eu connaissance; car il me traite en adversaire, erreur qu'il a reconnue plus tard.

sociaux » doivent être éliminés de diverses manières. D'ailleurs, la nature se charge en partie de cette œuvre d'assainissement; les aliénés, les vicieux se cherchent, s'accouplent, et, par l'accumulation héréditaire de leurs anomalies, aboutissent promptement à la stérilité; la dégénérescence court à l'impuissance.

C'est net et logique; on pourrait dire : c'est raide. Mais, d'abord, est-il vrai que le criminel soit, physiologiquement, un dégénéré? Je ne sais pas de plus beaux hommes que les tyrans et les condottieri italiens du moyen âge, souillés de tous les vices et de tous les crimes. La dégénérescence est à la race ce que la décadence sénile est à l'individu. Le vieillard décadent (tous les vieillards ne le sont pas) est caractérisé par cette *faiblesse irritable* qui est la meilleure définition des dégénérés. Il boit, il s'excite de toutes manières pour ranimer sa force éteinte, et n'atteint, par cette excitation factice, qu'un plus complet épuisement. Cependant voit-on cette déchéance s'unir en lui à une criminalité plus prononcée? Voit-on des personnes, honnêtes toute leur vie, manifester des penchants au vol ou au meurtre à partir du moment de leur déclin? Non; on n'est même pas en droit d'expliquer par le ramollissement sénile la fréquence des attentats aux mœurs commis par les vieillards sur des enfants. En effet, n'est-ce pas toujours comme conclusion d'une vie de débauches qu'un vieillard se livre à ces excès punis par la loi? Ses antécédents, plus que son affaiblissement, l'ont poussé à ce genre de crime. Si donc la vieillesse ne conduit pas au crime, pourquoi la dégénérescence y conduirait-elle ceux qui n'y seraient pas prédisposés par d'autres causes?

Au demeurant, peu importe, et, cela fût-il admis, est-ce qu'il serait permis de confondre, au point de vue de l'imputabilité, d'une part, les dégénérés criminels avec les fous proprement dits, sous prétexte que les uns comme les autres présentent des anomalies, et, d'autre part, les uns et les autres avec les normaux, sous prétexte que les actes des seconds comme ceux des premiers sont déterminés, assujettis à des lois? Je ne puis le croire. Cette double assimilation n'est légitime que si l'on persiste à faire reposer nécessairement la responsabilité morale, individuelle, sur le libre arbitre, suivant le préjugé traditionnel; mais les conséquences mêmes auxquelles on est amené par là prouvent l'urgence de réformer cette antique notion. Si, au contraire, on donne pour fondement à la responsabilité l'identité personnelle [1], on reconnaîtra l'opportunité de distinguer avec soin le cas où une action, libre ou non, n'importe, est conforme au caractère inné de l'individu, et celui où elle lui est contraire. Dans le premier cas, l'individu en répond, parce qu'elle lui appartient; dans le second, non. Or, qu'est-ce qui appartient plus exclusivement, plus véritablement à un homme que

1. Je dis l'identité, en dépit de la diversité des actes. A travers les actions les plus hétérogènes, le caractère individuel, virtualité profonde, reste identique comme une formule algébrique à travers ses applications les plus dissemblables.

son anomalie congénitale, c'est-à-dire sa particularité distinctive? serait-ce une forme de perversité spéciale? La *normalité* de l'honnête homme lui est moins propre, en un sens, puisqu'il la possède indivisément avec la majorité de ses semblables, que cette anomalie de naissance ne l'est au voleur ou à l'assassin, à l'ivrogne ou au débauché. La folie proprement dite, au contraire, est l'insertion, durant la vie, d'un nouveau caractère, parasitaire et rongeur, sur le caractère primitif. Voilà pourquoi j'ose prétendre que la *folie morale*, bien que son existence soit indéniable, est mal nommée. Il y a une autre raison, c'est que cette anomalie cérébrale rend l'individu impropre à remplir les fins *sociales*, mais non les fins individuelles de son activité, en quoi elle diffère des troubles intellectuels et sensoriels. Mais ajoutons que cette insociabilité innée suffit à établir aussi une différence radicale entre les soi-disant fous moraux ou les fous véritables et les cerveaux sains, au point de vue même de la responsabilité. — Au surplus, on abuse un peu de ce mot anomalie. Après tout, les déviations du type normal lui sont essentielles, puisqu'elles ne sont autre chose que ces variations individuelles postulées et non expliquées par Darwin, source obscure et toujours coulante sans laquelle ces cristallisations de la vie, ces stalactites zoologiques ou botaniques que nous appelons des types n'auraient jamais apparu, ne se maintiendraient pas même, et à coup sûr ne sauraient progresser dans la voie de leurs métamorphoses. Il n'est point de paradoxe qui ne soit ou *ne puisse être* la vérité de demain; il n'est point d'anomalie qui ne soit ou ne puisse être un type normal dans l'avenir. Pourquoi? parce que *la différence est l'alpha et l'oméga des choses;* parce que les éléments sont essentiellement différents, et non essentiellement identiques, comme on se les figure d'ordinaire par habitude de juger homogène ce qu'on voit en masse et de loin. Sans doute, tout type régulier, une fois fixé, est un appareil répétiteur et tend à comprimer les tendances séparatistes des éléments sous son joug de fer; mais la preuve que le « génie de l'espèce » en cela est insensé ou criminel — comme la plupart des génies, si l'on en croit Lombroso et Moreau de Tours, — la preuve que la voie de répétition uniforme, de régularité plate, d'honnête médiocrité, est contraire à la nature des choses, c'est la loi de l'évolution. Cette loi ne signifie rien ou elle atteste que la seule raison d'être de la répétition, en tout ordre de réalités, c'est la variation à laquelle elle sert à la fois d'obstacle et d'appui. Par l'anomalie qui la constitue, l'individualité, c'est-à-dire la réalité par excellence, incarnation momentanée d'un élément chef (c'est du moins l'idée que j'aime à m'en faire), s'empare d'un type, l'emploie et le tord à à son usage ou à son image; et de la sorte les crimes, les excès, les chefs-d'œuvre, émanés de cette anomalie, sont bien *siens* dans toute la force du terme.

N'oublions pas, enfin, de signaler la dernière publication française de M. Macé, *Un joli Monde*, et les *Deux Prostitutions*, de M. Carlier, livres abondants en renseignements de nature à faire toucher du

doigt les liens étroits du vice et du délit. De ce tableau de notre *corruption morale* on pourrait rapprocher, parmi les publications italiennes, la *Corruzione politica*, de M. Colajanni, où l'auteur tâche de prouver historiquement que le *wilsonisme* n'est pas un chancre exclusivement inhérent au tempérament français ni à la forme politique de la France actuelle. Nos remerciements au savant sicilien.

Après avoir montré, trop succinctement, les progrès *intrinsèques*, pour ainsi dire, des nouvelles idées, il me reste à parler de leurs progrès *extrinsèques*. Ils sont de deux sortes. D'abord ils consistent dans cette diffusion au dehors dont témoigne, entre autres signes, la fondation récente d'une instructive *Revista d'antropologia criminal* à Madrid, sous la direction du Dr Alvarez Taladriz, qui va ensemencer et développer dans tous les pays de langue espagnole les germes d'idées apparus en France ou en Italie. Mais surtout ils consistent dans un autre genre de propagation plus cachée, par-dessus les murs des écoles adverses et non les frontières des États voisins, qui se manifeste par des symptômes significatifs, en Italie notamment, par le livre de M. Innamorati sur les *Nuovi Orizzonti e l'antica scuola italiana* et par celui de M. Alimena sur la *Premeditazione* [1], en France aussi, ce me semble, par le *Devoir de punir* de M. Eugène Mouton, et les *Principes du droit* de M. Beaussire. Jetons un rapide coup d'œil sur chacun d'eux.

M. Innamorati, professeur de droit pénal à Pérouse, appartient à l'école de Carrara, le dernier et le plus illustre héritier de Beccaria. Il en est fier; il dit en parlant d'elle « l'école nationale » et il expose ses doctrines sur un ton de respect et de foi. Mais comme on sent bien qu'il se défend contre la séduction de l'hérésie ambiante! Il s'excuse presque, au début, de ne pas s'être rallié à la *nuova scuola*, et il semble avoir pris la plume tout exprès pour en donner les raisons. Il s'efforce de prouver, en premier lieu, que les Pères de son Église, les Romagnosi, les Carmignani, les Carrara, ne se contredisent jamais sur le fond des dogmes; mais, en second lieu, il tâche de montrer que les cadres de ses maîtres sont assez larges ou assez élastiques pour accueillir sans se rompre l'intrusion inattendue des nouveaux faits et même des nouvelles idées et se les assimiler. La voie de conciliation éclectique et hospitalière est sa note dominante. Est-ce que l'étude directe des délinquants ne peut pas se concilier avec l'étude abstraite des délits considérés comme « entités juridiques » dont les « ontologistes » du droit final classifient dans leurs tableaux synoptiques les espèces, variétés et sous-variétés? Après tout, parce qu'on fait un cours de clinique dans les hôpitaux aux jeunes médecins pour leur faire connaître les malades, on ne se croit pas dispensé de leur enseigner à la faculté ce que c'est que la maladie. En droit civil, on n'a

1. J'ajoute par la *Pena di morte* de M. Carnavali (Bocca, éditeur, Turin, 1888), livre où se montrent quelques côtés peu aperçus d'une question épuisée.

pas l'idée de renoncer à l'étude de la vente, du louage, des contrats quelconques, pour celle des vendeurs, des locataires, des contractants. « Il faudrait donc un code pénal particulier pour chaque délinquant! » D'ailleurs, en admettant les circonstances atténuantes ou aggravantes du délit envisagé *in abstracto*, est-ce que l'école classique n'ouvre pas la porte aux recherches de la pathologie mentale et de la médecine légale? Enfin, est-il nécessaire de substituer la responsabilité sociale, fondée sur l'utilité générale, à la responsabilité morale? Non, les deux n'en font qu'une ou plutôt celle-ci enveloppe celle-là; les prescriptions de la législation, dont le délit est la violation punissable, sont comprises dans les préceptes de la morale, « comme un petit cercle dans un grand ». L'*ordre moral* excède, mais embrasse l'*ordre social*.

Tout cela est juste et parfois très finement dit; mais, en somme, ce que l'auteur démontre le mieux, sans y prendre garde, en nous faisant passer en revue les riches collections d'idées étiquetées de son école, c'est l'urgence qu'il y avait à renouveler l'air de ce musée, à y faire circuler la vie par un changement de méthode. Une bonne classification, comme l'entendaient les anciens naturalistes, un bon *rangement* des tiroirs scientifiques ne saurait être l'idéal de la science. Je comprends l'étude du délit *in abstracto* si c'est pour en faire la morphologie comparée, ou la paléontologie historique ou préhistorique, mais non l'ontologie scolastique. D'ailleurs cette abstraction se comprend d'autant moins, chez les classiques, qu'ils accordent moins d'importance aux considérations sociales [1]. L'œuvre d'art considérée à part du public et de l'artiste en même temps est un pur néant. Si l'on fait abstraction du public, c'est-à-dire du plus ou moins de succès d'une œuvre, et si l'on prétend faire reposer le degré de son mérite sur un autre fondement, alors il faut d'autant plus avoir égard au tempérament et au caractère, à la vie et à l'âme de l'artiste. De même,moins vous ferez de sociologie, plus vous devrez faire de psychologie en droit criminel, si vous ne voulez avoir pour domaine les *inania regna* de Virgile. Autrement dit, si, pour apprécier la gravité d'un crime, on prétend qu'il n'y a pas à tenir compte de l'alarme sociale, on aura une raison de plus de s'attacher aux antécédents et à la nature du délinquant. Juger le délit par rapport au délinquant et non au public, c'est, à vrai dire, le point de vue proprement moral; en sorte que, par l'usage et l'abus même qu'elle en fait, l'école positiviste se montre bien plus soucieuse de morale qu'elle ne le croit elle-même. C'est elle pourtant, qui, étant si préoccupée en outre de l'intérêt social, si habituée à juger le délit par rapport au public, pourrait se permettre de négliger les considérations anthropologiques. Mais, faisant œuvre de sociologie

1. A quel point le tort fait à autrui y est jugé secondaire, on en peut juger par ce trait. Il s'est trouvé des criminalistes (p. 57) pour décider qu'un homme devait être poursuivi pour vol quand, croyant s'emparer de la chose d'autrui, il s'emparait de sa propre chose, et pour adultère quand il possédait sa femme, croyant posséder la femme de son voisin.

et de psychologie à la fois, elle donne au délit le sens le plus concret qu'il comporte.

Veut-on avoir un échantillon des discussions auxquelles on se livrait complaisamment dans le sein de l'école classique avant l'inoculation du virus darwinien? Par exemple, page 121, je lis une controverse sur le point de savoir si l'arrêt d'acquittement ou de condamnation doit être rangé parmi les *modes naturels* ou les *modes politiques* d'extinction de l'action pénale. Carrara tient pour *naturels*. Mais à cela il y a bien des difficultés. Car naturel s'oppose à social. « Qui ne sent la différence entre la mort naturelle de l'accusé et le déroulement d'un procès criminel jusqu'à son terme? » Pourtant, dire qu'un verdict affirmatif ou négatif est un mode politique d'extinction de l'action que la société avait contre l'auteur d'un crime, cela est difficile à comprendre, d'après M. Innamorati, et je suis pleinement de son avis. Que faire? Il propose une solution propre à tirer tout le monde d'embarras. Volontiers, dit-il, il qualifierait la sentence absolutoire ou condamnatoire de « mode judiciaire » d'extinction de ladite action. Effectivement, mode judiciaire est on ne peut plus judicieux. — Autre grave question encore, celle de décider si la récidive doit être traitée au chapitre de la *quantité* du délit et de la peine, ou au chapitre de leur *degré*. M. Innamoratti penche pour la quantité, et il motive sa préférence, assez brièvement du reste. Ce passage sur la récidive, qui est pourtant une des plus sérieuses préoccupations de notre temps, est remarquablement court. L'école ontologique a ses raisons pour ne pas insister sur cette considération. Si, en effet, le délit doit être examiné à part du délinquant, à plus forte raison le délit doit-il être examiné à part d'un autre délit. M. Mouton est bien plus logique que M. Innamorati sur ce point; car il ne veut pas que la récidive soit une cause d'aggravation de la peine. — Ce n'est pas que le livre du savant professeur de Pérouse n'ait un réel mérite et n'offre un sérieux intérêt; mais, vraiment, après des passages comme ceux qui précèdent, on s'explique le succès de l'*Uomo delinquente* et des *Nuovi Orizzonti*. Ne finissons pas sans rendre à M. Innamorati cette justice qu'il se prononce contre le jury, cette juridiction sans appel, là précisément où l'appel serait le plus nécessaire, c'est-à-dire dans les causes les plus graves.

M. Alimena n'appartient, ce semble, à aucune école; mais on sent bien qu'élevé dans l'ancienne, il a respiré l'air de la nouvelle, excellente condition pour entrer dans ce que nous appellerions en France l'école historique. Le sujet qu'il a choisi, la *préméditation*, est un de ceux sur lesquels les novateurs se rencontrent avec le jury. Depuis le droit romain, tous les codes des peuples néo-latins et des nations habituées à les imiter ont attribué à la préméditation, comme circonstance aggravante de l'homicide, une importance qui, dans la plupart des cas, est injustifiable, quoique l'auteur s'efforce habilement de la justifier : c'est un bel exemple de moutonnerie législative. Dans la famille des législations anglo-saxonnes, notamment dans les lois

anglaises, le code de Malte et le code anglo-indien, cette distinction de l'homicide simple, du meurtre, et de l'homicide prémédité, de l'assassinat, n'est pas connue, mais elle est remplacée par une distinction encore plus déraisonnable, celle du *manslaughter* et du *murder* [1]. Il y a *murder*, c'est-à-dire assassinat, dans le sens anglais, d'après un jurisconsulte éminent de la Grande-Bretagne consulté par notre auteur (p. 61), quand un homme entre chez son voisin pour lui voler une poule, tire un coup de fusil destiné à ce volatile et par hasard atteint un homme : le caractère *malicieux* du mobile qui l'animait, le vol, suffit pour le rendre coupable de la forme la plus grave de l'homicide. N'est pas *murder*, en revanche, dans le code anglo-indien, l'homicide provoqué, l'homicide commis dans une rixe, et aussi la participation au suicide d'autrui pourvu que le suicidé ait atteint dix-huit ans. Quelle preuve plus forte du pouvoir inhérent à l'entraînement imitatif, que le fait de voir reproduite expressément par la jeune Amérique des États-Unis l'idée si bizarre de ranger sous le même vocable *murder* l'assassinat tel que nous l'entendons, l'homicide volontaire simple, et même l'homicide involontaire quand il est commis au cours d'un vol ou d'un autre petit délit quelconque? Bien mieux, cette autre singularité de la législation anglaise que l'homicide est réputé *murder* jusqu'à preuve du contraire, énormité si opposée au libéralisme britannique, se reproduit dans presque tous les codes américains du Nord. — Or, quoique moins contraire à la raison, notre manière de graduer l'homicide est loin d'être satisfaisante elle-même. Comment se fait-il que l'idée si simple de faire consister l'aggravation du meurtre, non seulement dans sa délibération préalable, mais encore et surtout dans la nature des motifs sous l'empire desquels, délibéré ou non, il a eu lieu, ne soit venue à aucun législateur? N'est-ce pas surprenant, quand on voit cette idée se présenter inconsciemment, mais régulièrement à l'esprit de tous les jurés, de telle sorte que, n'ayant nul égard en général au fait de savoir si le meurtrier a préconçu son crime, ils sont surtout préoccupés de connaître si c'est la jalousie, l'honneur, la vengeance ou la cupidité qui l'animait? C'est pour redresser cette erreur législative que, d'accord ici avec la jurisprudence inconsciente du jury, les nouveaux criminalistes, M. Garofalo notamment, ont repris la thèse déjà ancienne de M. de Holtzendorff et mis en relief, au nom de la psychologie, la considération négligée et prépondérante des motifs. Ils ont montré ce qu'il y a d'énorme à voir dans la passion le contre-pied de la préméditation : d'ordinaire, la passion prémédite et la préméditation est passionnée. La durée de la préméditation pourrait souvent servir à mesurer l'intensité de la passion, c'est-à-dire, si cette

1. Notons spécialement le code de 1870 pour le Panama, État de la Colombie. L'indulgence de ce code est, en outre, remarquable. L'homicide simple y est puni de 4 à 6 ans de réclusion, l'homicide prémédité de 6 à 10 ans *au maximum*. Ici un autre genre d'imitation s'est ajouté au précédent : le législateur s'est inspiré du libéralisme émollient qui régnait il y a vingt ans.

passion est légitime, non immorale, non contraire à la droite nature humaine, le degré d'indulgence que mérite le meurtrier.

L'espace me manque pour suivre dans ses délicates analyses psychologiques et dans ses excursions historiques M. Alimena. Son livre est une volumineuse et complète monographie que tous les criminalistes voudront connaître. Ils y trouveront le résumé de toutes les législations du globe sur le sujet traité, et une abondance d'informations statistiques dont je regrette de ne pouvoir donner des extraits. J'observe pourtant qu'ici plus qu'ailleurs les illusions d'optique arithmétique, pour ainsi parler, sont à craindre. En lisant, par exemple, que, en Allemagne, les homicides par cupidité sont trois fois plus souvent prémédités que simples, et les homicides par haine ou vengeance, au contraire, deux fois plus souvent simples que prémédités [1], il ne faut pas perdre de vue que, les meurtres cupides excitant bien plus l'indignation des parquets, on est plus souvent porté à leur appliquer la circonstance aggravante de la préméditation. En fait, il y a bien peu de meurtres volontaires, par amour même, qui ne soient pas prémédités, au moins *conditionnellement*. Le mari qui tue sa femme surprise en flagrant délit avait sans nul doute prémédité déjà de la tuer *s'il la rencontrait* avec un homme dans telle ou telle circonstance.

Le *Devoir de punir*, par M. Eugène Mouton, ancien magistrat, est un livre original. D'abord, ce qu'il y a de meilleur, c'est la tête et la queue, la préface et l'appendice : la préface, où l'auteur dénonce avec verve toutes les sources sociales de délit qui ont jailli à l'époque contemporaine et qui expliquent le débordement du fleuve criminel; et l'appendice, où on lit l'intéressant compte rendu d'une mission scientifique faite en Suède et en Norvège par M. Mouton, au point de vue des résultats obtenus par le régime cellulaire dont il dit merveille. Il n'appartient, lui non plus, à aucune école, mais, en dépit de son originalité, il reste imprégné des traditions de l'ancienne; il poursuit toujours cette pierre philosophale des fils de Beccaria, l'*équation* entre la peine et le délit. Malgré cela, il est sympathique aux anthropologistes criminels : « De telles recherches, dit-il, ne peuvent qu'être accueillies avec reconnaissance, puisque, touchant au point capital de l'imputabilité du délit, elles sont faites pour donner plus de puissance et de lumière au concours que la justice a toujours demandé à la médecine légale. » Il a retiré de sa longue expérience des parquets cette impression plusieurs fois répétée qu'il y a « des ressemblances effrayantes entre les criminels et les aliénés », comparaison que les membres du ministère public peuvent souvent faire quand ils ont des maisons de fous à visiter périodiquement dans leur circonscription. Les « souverains du royaume du mal » sont, suivant lui comme suivant nous, « l'imitation et l'hérédité ». Il aime aussi, en touriste amateur, à remonter aux origines,

1. Une statistique de Quételet donne à peu près les mêmes résultats pour la France.

mais pas si haut que M. Navarra. Il se contente de prendre pour point de départ de la pénalité, de *l'instinct du châtiment*, « le premier soufflet donné par le premier des pères, irrité, au premier des fils, désobéissant ». Mais, à regret, je me vois forcé de me séparer de lui ; car, si je le suivais partout où il promène son lecteur, je n'en finirais plus.

Pour un autre motif, je dois être bref aussi au sujet du beau livre que M. Émile Beaussire vient de publier sur les *Principes du droit :* il ne touche au droit pénal, en effet, que dans un de ses chapitres. Je laisse donc à d'autres le soin de louer comme il convient, dans l'ensemble de cette œuvre, la compréhension pénétrante, la profondeur claire de la pensée, et l'élévation simple du ton. Tout ce que je tiens à faire observer, c'est que le spiritualisme éclairé de l'auteur fait bon accueil aux nouveautés étrangères. Il « admire comme très ingénieuses les théories qui prétendent reconnaître des types héréditaires de criminels », il admet des *délinquants-nés*; il concède aux aliénistes que « le vieux paradoxe de la folie universelle, si l'on en fait une question de degrés et de nuances, est bien près d'être justifié par les recherches de la psychologie contemporaine ». N'oublions pas d'ailleurs que l'école spiritualiste, autant vaut dire libérale, n'a pas attendu l'avènement du positivisme pour protester, par la bouche de M. Franck, contre la théorie de l'*expiation* donnée comme fondement aux peines, et pour proposer au législateur de substituer la responsabilité purement sociale à la responsabilité morale. Seulement les positivistes excluent celle-ci, parce qu'ils la nient; les spiritualistes, tels que M. Lévy-Bruhl, par exemple, parce qu'ils la mettent trop haut pour ne pas la mettre à part. Il n'en est pas moins curieux de voir l'écrivain que je viens de citer, dans son *Idée de la responsabilité*, fonder le droit pénal sur l'utilité, à l'exclusion de l'idée de justice, par suite de son culte même pour cette dernière notion, et je ne puis me défendre de soupçonner dans cette thèse une inspiration du dehors. M. Beaussire n'admet pas d'ailleurs cette théorie utilitaire, et, à ses yeux, le droit de punir se fonde en quelque sorte (p. 131) sur le *devoir d'être puni*, conception très singulière à première vue et que l'on pourrait regarder comme un habile effort pour faire rentrer le droit pénal lui-même dans sa formule générale du droit considéré comme la garantie du devoir. Ce n'est pas du droit naturel, en effet, c'est plutôt du devoir naturel que part M. Beaussire dans sa critique des législations. En y réfléchissant, on trouve à cette manière d'entendre les rapports de la morale et du droit un grand fonds de vérité, et si on la compare à celle de M. Innamorati, on sentira le progrès de l'une à l'autre. La morale n'est plus au droit ce qu'un grand cercle est à un petit cercle intérieur, mais ce qu'une source est à son bassin. Ce point de vue, à mon avis, demanderait à être complété par des considérations qui montreraient que, si la morale individuelle est antérieure aux législations vivantes et leur sert de fondement nécessaire, elle a son origine sociale et non à proprement parler naturelle

dans plusieurs couches de législation et de coutumes mortes sans lesquelles ce que nous sentons généralement comme devoir ne serait senti comme tel par personne. Il n'en est pas moins certain que la nature de l'homme le prédestinait à la vie sociale et au sentiment de certains devoirs ou de certains droits imposés par chacune des phases de l'évolution sociale; c'est la violation de ces droits ou de ces devoirs anciens et consolidés qui doit seule donner lieu aux poursuites criminelles, la violation des droits ou des devoirs *artificiels* ou superficiels, non sentis directement, non naturels si l'on veut, donnant ou devant donner ouverture à de simples procès civils. Ce sera toute ma réponse à la très bienveillante critique qui m'est adressée par M. Beaussire (p. 125) au sujet de ma définition du délit, incomplète parce qu'elle était incidente.

G. TARDE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Charles Sécrétan. — La civilisation et la croyance, in-8, 474 p. F. Alcan, 1887.

M. Sécrétan avait traité déjà dans la *Philosophie de la liberté* et dans le *Principe de la morale* la plupart des questions qu'il aborde dans ce livre; les solutions qu'il en donne sont à très peu de chose près les mêmes que celles qu'il en avait données dans ses autres œuvres, sa doctrine générale n'a changé qu'à peine, et encore faut-il avouer que les changements qu'on y peut observer sont plus apparents que réels; malgré cela, je crois que l'on n'aurait de la philosophie de M. Sécrétan qu'une idée inexacte et incomplète, si l'on se dispensait d'étudier ses théories sous leur forme nouvelle. M. Sécrétan n'a pas voulu cette fois faire œuvre de métaphysicien : son livre est un livre de philosophie pratique et, s'il n'est accessible qu'au petit nombre, du moins s'adresse-t-il à tous. Son œuvre entière au reste est une œuvre pratique : la connaissance plus parfaite de la nature n'est à ses yeux qu'un moyen de mieux agir. S'il a essayé de donner à quelques-uns des grands problèmes métaphysiques de nouvelles solutions, c'est que ces solutions nouvelles lui semblaient se concilier plus aisément avec ses croyances, que c'était sur ces croyances qu'il avait fondé toute sa morale et que la pratique du devoir lui paraissait la seule chose absolument bonne, la seule qui donnât un prix à la vie : ce sont des considérations du même ordre qui l'ont déterminé à écrire ce nouveau livre. La société souffre, elle traverse une crise douloureuse où toute la civilisation peut sombrer. Le gouvernement démocratique est fondé sur la justice; son but, c'est de donner à l'individu une entière liberté : en fait il aboutit à l'oppression des minorités par les majorités, il met obstacle au libre développement de l'individu; il ne sait pas être équitable, mais se fait l'instrument des passions de la foule, qui, peu soucieuse du droit de chacun d'être lui-même, ne veut permettre à personne de ne pas ressembler à tous. Aucun frein légal ne peut empêcher longtemps le peuple d'aller où il veut; il est le seul maître et il le sait, il se débarrasse aisément des obstacles qu'il a mis lui-même à ses volontés, les magistrats même ne pourront bientôt juger que comme il lui plaira. La démocratie est de sa nature

pacifique, elle n'aime pas la guerre : il y a conflit entre l'esprit militaire et l'esprit démocratique, mais l'esprit militaire n'est pas vaincu et des guerres pourront plus d'une fois encore ensanglanter l'Europe, qui ploie sous le poids des armements gigantesques de toutes les puissances. Une autre guerre se prépare lentement, plus terrible que celles-là, c'est la guerre sociale : chaque jour la lutte devient plus âpre entre le capital et le travail, le patron et l'ouvrier; la lutte des classes, voilà le cri de guerre de presque tous les réformateurs contemporains. Ils espèrent que des arrangements sociaux mieux combinés permettront à tous de vivre sans privations, que des réformes votées par un Parlement, des lois, des décrets pourront suppléer au dur labeur de chacun, à son effort de tous les jours, aussi veulent-ils s'emparer du pouvoir pour être en mesure de faire une meilleure répartition des richesses; ils oublient souvent qu'il ne s'agit pas de partager aux habitants d'un pays des richesses dont le gouvernement disposerait à son gré; la vérité, c'est que ces richesses, il faut les créer chaque jour, et que, pour les produire, il faut que chacun fasse effort. Cet effort, quelle raison le travailleur aurait-il de le faire si son intérêt ne l'y engageait pas, intérêt qui n'existe que sous le régime de la concurrence. Faudrait-il compter sur le dévouement, sur l'amour? Mais si l'amour était le véritable mobile de tous les actes humains, il serait bien inutile de rien changer aux cadres de la société. Il faudra donc recourir à la contrainte, mais c'est aller contre son but et opprimer ceux-là même que l'on voulait affranchir. Ce n'est pas au reste que M. Sécrétan soit l'adversaire de toutes les transformations sociales, il reconnaît que la propriété foncière n'est qu'un arrangement commode et qu'il sera bon de le modifier le jour où l'on en aura trouvé un meilleur. L'héritage n'est guère justifié à ses yeux que par des considérations pratiques : si les biens de chaque individu faisaient après sa mort retour à la société, la production diminuerait et la première condition d'une bonne répartition de la richesse, c'est l'augmentation de la richesse. Au reste ceux-là seuls qui possèdent plus que le nécessaire peuvent épargner et l'épargne seule permet à l'industrie d'exister et de faire des progrès. L'impôt progressif peut cependant se justifier si l'État épargne, lui aussi, et capitalise l'impôt. Mais il ne faut jamais oublier que le véritable but ce n'est pas seulement de donner au travailleur plus de bien-être, mais que c'est aussi de l'affranchir, il ne faut pas le pousser à s'abandonner lui-même. Les règlements faits par les divers États ne pourraient avoir un effet utile que grâce à une entente internationale; ce ne sont au reste que des palliatifs. Le véritable remède, c'est d'augmenter la part proportionnelle de l'ouvrier tout en augmentant la masse à partager, de telle sorte que le patron n'y perde rien. La loi du salaire, telle que l'ont formulée les socialistes de l'école de Marx, n'est pas une loi exacte : les véritables causes de la misère sont des causes morales, mais, pour que les ouvriers puissent travailler sérieusement à leur affranchissement, il faut qu'ils ne se lais-

sent pas égarer par des théories séduisantes, il faut qu'ils croient à la bonne foi des hommes des autres classes, qui connaissent les questions sociales et qui viennent leur en parler. Cette confiance ne peut leur venir que si ces hommes-là les aiment réellement et se dévouent pour eux.

Il faut se mettre en garde contre une double illusion; il ne faut pas croire qu'il n'existe aucun moyen de lutter contre le courant qui entraîne la civilisation à sa ruine, mais il ne faut pas croire non plus que des réformes légales puissent guérir la société du mal dont elle souffre. Le salut est dans une réforme morale et il n'est que là. L'obstacle contre lequel on a à lutter « c'est l'ignorance et la brutalité d'un nombre déterminé d'individus, » il faut transformer ces individus en les instruisant et en les aimant, et il faut tout d'abord nous transformer nous-mêmes, changer notre cœur. Le gouvernement démocratique pourra devenir le meilleur des gouvernements, lorsqu'il sera entre les mains d'hommes qui seront sincèrement dévoués à la justice et qui voudront faire les autres aussi libres qu'eux-mêmes. Faire régner dans le monde la justice et l'amour, c'est là le secret du salut. Le rôle de la philosophie, c'est de nous faire comprendre pourquoi il faut être juste et pourquoi il faut aimer. La morale doit nous servir de méthode pour interpréter les lois de la nature. La morale dont il s'agit ici est une morale qui repose essentiellement sur la notion du devoir; une morale sans obligation, c'est pour M. Sécrétan un mot dépourvu de sens; mais, contrairement à l'opinion de Kant, il admet que « divers motifs également légitimes peuvent soit isolément, soit en combinaison, déterminer une conduite normale ». L'influence qu'exercent sur la conduite les doctrines philosophiques doit servir de critérium pour les juger, « car s'il existe un ordre, il est clair que le bien moral, primant tout, contient les raisons de tout. Nul ne saurait contester cela sans se renier lui-même, car c'est se mentir à soi-même ou proclamer son ignominie que de mettre quelque chose en balance avec la probité. » Or il existe un ordre dans la nature, le fait même que nous pouvons connaître le prouve. Peu nous importe que la notion de l'obligation soit une notion acquise, qu'elle se soit lentement formée : en fait nous nous sentons obligés aujourd'hui, et douter de cette obligation, c'est déjà manquer au devoir. Notre croyance au devoir nous oblige à croire à la liberté : la science a besoin, dit-elle, du déterminisme, mais à la morale il faut la liberté, c'est à la science à céder devant la morale; nous devons affirmer la liberté. La liberté, fondement de la justice, la solidarité, l'unité de tous les hommes, fondement de l'amour, telles sont les bases sur lesquelles nous pouvons édifier à la fois la morale et la philosophie. Comme la vérité ne saurait être mauvaise, toute doctrine nuisible à la morale sera nécessairement fausse. C'est le critérium dont se sert M. Sécrétan pour apprécier la philosophie empirique qu'il condamne, parce qu'elle conduit au matérialisme et au nihilisme.

Le vice commun des deux doctrines, matérialiste et empiriste, est d'avoir sacrifié la notion de puissance : en la restaurant comme essentielle à l'intelligence de l'évolution et de la nature, on restaure du même coup l'idée de fin. Or l'explication la plus naturelle de la finalité immanente, c'est de la considérer comme une finalité voulue, de placer une volonté intelligente au début de l'évolution, d'imaginer un créateur. Ce Dieu qui a créé le monde est un Dieu d'amour, il a créé parce qu'il aimait. Il nous faut donner une forme morale au principe des choses, aussi ne pouvons-nous admettre l'éternité du monde; mais l'idée d'un commencement absolu est, elle aussi, difficile à admettre. Ce qu'il nous faut, ce que nous cherchons, c'est moins un commencement du fini qu'un fondement qui le rende possible et intelligible à notre pensée. Le monde fini a sa raison d'exister dans un être infini : l'existence de cet être infini est un postulat bien plutôt qu'une vérité démontrée; la vraie preuve qu'il est, c'est l'impulsion qui nous pousse à l'affirmer, le désir que nous avons qu'il soit. Nous ne pouvons nous faire de lui une idée claire; les notions d'infini et de parfait semblent s'exclure : pour nous il n'y a d'autre perfection que la vertu, il n'y a de vertu que dans la victoire; qui dit ordre moral, perfection morale, dit relation, opposition, limitation nécessaires. Mais il nous faut croire malgré tout en la perfection de Dieu et en son infinitude, il faut que nous nous représentions la volonté vivante du Bien sous les traits d'une personne; notre foi en Dieu, notre foi dans le devoir s'appuient, se soutiennent l'une l'autre. « Finalement nous ne savons rien de rien, nous ne comprenons rien à rien, nous devons croire, et nous croyons au mépris de toutes les apparences contraires que le bien est voulu d'une volonté absolue, parce que nous devons le vouloir invariablement nous-mêmes et que nous ne pouvons le vouloir ainsi que si nous y voyons la vérité. » C'est notre cœur qui veut Dieu, aussi ne pourrions-nous croire en lui si nous reconnaissions l'impossibilité de le disculper du mal. Dieu ne nous oblige pas à pécher en pensant nos péchés, la prescience des décisions du libre arbitre n'est pas comprise dans son omniscience. Il est bon que la moralité se réalise: aussi adorons-nous « la volonté qui en rend la réalisation possible à quelque prix que ce soit, tous les prix imaginables étant inférieurs à son prix ». La seule bonté morale, c'est celle qui est acquise, celle qui est créée par l'individu : c'est là ce qui justifie Dieu d'avoir permis le péché, conséquence nécessaire de la liberté. Mais nous ne sommes pas libres de ne pas pécher, nous sommes libres, mais non d'une entière liberté, parce que nous sommes uns avec les autres hommes. Les hommes sont uns et cependant distincts; la solidarité, l'unité voulue, l'unité morale ne peut se réaliser que s'il existe des individus, mais elle ne peut être voulue que si ces individus sont les membres d'un même corps. La chute de nos ancêtres est la vraie cause de nos péchés, et la solidarité dans le mal s'explique par l'unité du sujet de la chute, elle se justifie par la possibilité du salut, salut qui n'est

pas un salut individuel et égoïste, mais un salut collectif où tous auront part, puisque tous ne sont qu'un seul. Nous ne pouvons cependant nous représenter l'auteur de nos destinées, l'être en qui nous sommes tombés. Le monde n'a pas été fait d'un coup : il est sorti lentement, par évolution du sein même de Dieu, mais il est profondément distinct de lui, et c'est librement que Dieu l'a créé. Aussi la créature peut-elle être libre en quelque mesure, elle est engendrée par Dieu bien plutôt qu'elle n'est faite par lui : elle reste en partie indéterminée, elle n'est tout ce qu'elle peut être qu'en puissance. Elle peut donc se déterminer elle-même : en tant que créée elle n'est pas libre, mais en tant que libre elle n'est pas créée, elle se fait elle-même. « Le monde est sorti de Dieu pour se réaliser comme être distinct, afin de donner un objet au divin amour et de rentrer en Dieu par son amour. La religion est essentiellement un acte de foi dans la puissance que Dieu possède de supprimer le mal qui nous sépare de lui. C'est l'effort de la créature morale pour rétablir son rapport normal avec le principe de son être. La chute nous a rendus incapables d'aimer et de connaître Dieu ; aussi n'y a-t-il pas de religion naturelle, il faut que Dieu nous aide, qu'il nous donne sa grâce. L'initiative vient de Dieu, mais avec son assistance la créature se relève : c'est elle-même qui se transforme. Il faut que l'homme ancien périsse pour que l'homme nouveau puisse naître; mourir pour Dieu, mourir en Dieu, c'est commencer à vivre. Mais notre amour doit être un amour en acte, un amour qui se confonde avec la charité. Toute religion est donc une religion révélée; elle est par son essence même surnaturelle, mais le surnaturel n'est pas le merveilleux, l'existence du surnaturel n'implique pas de dérogations aux lois de la nature, elle implique l'existence d'une force supérieure à la nature, qui agit selon les lois mêmes de la nature. L'homme qui n'est pas religieux est un malade; conversion, c'est guérison; la vie spirituelle n'est pas distincte de la vie morale, c'est la vie même qui nous est imposée par notre conscience du devoir ; la conscience morale ne tolère pas au-dessus du sien un autre idéal. Il n'y a pas d'opposition véritable entre la nature divine et la nature humaine; la nature divine, c'est la sainteté. Jésus-Christ est fils de Dieu, de substance divine, parce qu'il est l'homme dans sa vérité. Pour que le christianisme subsiste, il faut que Jésus soit homme et Dieu tout ensemble, et il est Dieu parce qu'il est l'homme même. La rédemption, c'est le repentir de l'humanité en Jésus-Christ, et ce repentir a été préparé par le grand exemple donné par Jésus. Le salut par Jésus-Christ, c'est l'imitation de Jésus-Christ rendue possible par le sacrifice de Jésus-Christ. L'homme est immortel, mais l'immortalité n'appartient qu'aux justes : le péché tend à anéantir le pécheur, le salaire du péché c'est la mort; la vie éternelle n'est que la continuation de la vie divine que nous vivons dès cette terre par notre foi en Dieu ; Jésus nous sert d'introducteur à cette vie divine : nous affirmons sa sainteté, parce que nous avons besoin qu'il soit saint. Ce qui établit la réalité de la

Résurrection et des faits de l'histoire évangélique, « c'est la nécessité, la haute valeur morale des idées que ces faits représentent ». La vie en Dieu naissant du besoin de Dieu, telle est la religion; hors de là il n'y a place que pour la superstition et l'indifférence. L'enseignement religieux doit donc ne s'adresser qu'à la conscience; la théologie ne possède aucune méthode certaine pour déterminer l'objet historique de sa foi. Peu importe en somme la doctrine, pourvu qu'elle satisfasse aux exigences de la conscience : ce qu'il faut par-dessus toutes choses, c'est que l'enseignement soit sincère et que le culte que l'on rend à Dieu soit un culte en esprit et en vérité.

Telles sont les principales idées que M. Sécrétan expose dans ce livre. Je ne les critiquerai pas; j'ai dit, à propos du *Principe de la morale*, quelles objections elles soulevaient à mes yeux; mais ce qui fait la grande valeur de cette œuvre nouvelle, c'est qu'elle est une des études les plus profondes et les plus vivantes qui aient jamais été faites d'une âme de chrétien. Je connais peu de livres qui peignent mieux l'état d'esprit d'un protestant, nourri à la fois de l'Evangile et de la philosophie kantienne, touché jusqu'au fond du cœur d'une si profonde piété qu'il pleure presque d'amour pour son Dieu, et qui jamais cependant ne cesse de raisonner ses croyances, croyances qui sont sa raison de vivre et le principe même de sa vie. Il faut remarquer surtout le caractère moral et actif du mysticisme de M. Sécrétan : aimer Dieu, c'est soulager ses frères, c'est lutter pour faire son devoir. Je ne sais pas d'homme qui ait eu une intuition plus directe et plus profonde de la vie religieuse; aussi son livre est-il de ceux que l'on ne saurait guère lire sans être attiré vers l'auteur par cette irrésistible sympathie que commandent tous les sentiments forts.

L. Marillier.

Ch. Mercier. The nervous system and the mind : a treatise of the dynamics of the human organism (*Le système nerveux et l'esprit*, etc.), in-8°, London, Macmillan, 374 p.

On n'est plus au temps où il était nécessaire de démontrer aux médecins que l'étude de la physiologie est indispensable à la pratique de leur art; mais « il y a une branche de la médecine qui, à cet égard, est restée absolument stationnaire et où l'on considère que la connaissance de l'état normal, loin d'être un préliminaire indispensable, est parfaitement inutile » : c'est la médecine mentale. A la vérité, cette manière d'agir est partiellement imputable aux psychologues qui, par l'abus de la méthode introspective, ont trop longtemps établi une séparation entre leurs études et la neurologie : Stuart Mill lui-même a exercé une influence fâcheuse en ce sens. Notre auteur s'est proposé de composer une sorte de psychologie générale qui puisse servir de base aux

recherches des aliénistes. De cette préoccupation est sorti ce livre, qui s'inspire surtout de Herbert Spencer et de Hughlings Jackson, à qui il est dédié.

Ce traité de dynamique de l'organisme humain comprend trois parties : la première est consacrée aux fonctions purement physiques et physiologiques du système nerveux, la seconde à ses fonctions psychologiques; la troisième est intitulée *l'Esprit* et s'occupe de sa constitution, de la pensée, des sentiments et de leur classification.

I. — La première partie se subdivise en deux sections : l'une physique, consacrée aux changements qui se produisent dans les nerfs et les cellules nerveuses pour produire les actions musculaires simples; l'autre physiologique, consacrée aux combinaisons et coordinations de mouvements simples.

L'étude physique de la mécanique nerveuse est fort intéressante. L'auteur, de son propre aveu, y fait assez souvent une large part à l'hypothèse. Elle est conçue d'après le principe général de Herbert Spencer sur la « redistribution de la force » : par la nutrition, la cellule emmagasine de l'énergie et elle la restitue au dehors sous forme de mouvements. La cellule doit être considérée comme une expansion de la fibre nerveuse; la matière grise qui la compose a une constitution moléculaire extrêmement complexe. (On a calculé que chaque molécule contiendrait près de mille atomes.) Une structure si compliquée est facilement dérangée; mais, quand il se produit une décharge, ce n'est pas une décomposition proprement dite, c'est-à-dire une séparation des molécules, c'est simplement un changement dans la structure interne. « Chaque cellule nerveuse est, pour ainsi dire, un cœur qui reçoit le courant qui lui arrive et le décharge avec une augmentation de force. »

Dans l'étude physiologique, M. Mercier s'inspire surtout de la doctrine de son maître Hughlings Jackson sur la hiérarchie des centres, d'après laquelle chaque centre représente et coordonne les mouvements qui sont représentés et coordonnés dans les centres inférieurs à lui, et ainsi de suite du plus haut au plus bas, jusqu'à ce que l'on descende aux centres du plus bas degré qui règlent les actions simples dont il a été question dans la première partie.

La coordination a été fort bien étudiée par l'auteur, qui la définit : une combinaison en rapport déterminé. « La coordination n'est pas une fonction spéciale, localisée dans une portion isolée de la substance grise, n'intervenant qu'à l'occasion et pour des mouvements particuliers. C'est un élément indispensable de tout mouvement quel qu'il soit et une fonction de chaque partie de la substance grise. La coordination a donc un rôle bien plus étendu que celui qui lui est assigné d'ordinaire » (p. 94). Les coordinations sont successives ou simultanées, les premières étant produites par le cerveau, les secondes probablement par le cervelet. — En étudiant l'inhibition, l'auteur, examinant les diverses hypothèses possibles, se rallie à celle qui l'attribue aux centres moteurs ordinaires, concurremment avec leurs fonctions motrices générale-

ment reconnues. Admettre des centres spéciaux pour l'inhibition est une supposition en désaccord avec les faits et les expériences; car s'ils existaient, comme ils doivent être nombreux, il est impossible que l'expérimentation, les accidents, les maladies n'aient pas produit quelquefois leur destruction et établi leur fonction spéciale.

II. — La partie psychologique de l'étude des « fonctions du système nerveux » ne comprend que deux chapitres, intitulés : la conduite, le mécanisme nerveux de la conduite. S'inspirant de la théorie spencérienne, M. Mercier met le critérium du psychologique (en tant qu'il se distingue du physiologique) dans « l'ajustement de l'organisme comme tout à son milieu ». C'est cette considération du milieu, ce nouveau facteur, qui établit une différenciation. Il s'est proposé de traiter ce sujet d'une manière autant que possible objective et sans recourir à l'observation intérieure. Exposer une psychologie sans rien emprunter aux données de l'introspection serait une tentative contradictoire, chimérique. Tout ce qu'on peut dire en faveur de la thèse de l'auteur, c'est qu'il en use peu. D'après lui, « lorsque nous considérons dans la conduite les facteurs qui nous conduisent à la considérer comme plus ou moins intellignte, nous trouvons quatre critériums différents pour l'estimer : 1° la nouveauté dans l'ajustement (Newton); 2° la complexité dans l'ajustement (un bon pianiste); 3° la précision dans l'ajustement (un dessinateur); 4° la conservation par l'ajustement (ceux qui réussissent bien dans la vie par leur habileté). — Quant au mécanisme nerveux de la conduite, il est réductible à cette loi « strictement physiologique » que les actes profitables tendent à se répéter et que les actes qui n'atteignent pas le but (*unsuccessful*) tendent à être supprimés.

III. — La troisième partie traite de la pensée et des sentiments. « La pensée est un rapport entre des états de conscience, et un rapport entre des états de conscience ne peut s'établir que lorsqu'ils sont à proximité, lorsqu'ils se présentent sous la forme d'une succession rapide. » Une pensée (une perception, une conception) a pour substratum physiologique le passage d'un courant à travers la substance fondamentale et le réarrangement des molécules sur son passage. Tout rapport entre des états de conscience (c'est-à-dire une pensée) consiste dans l'établissement d'un nouveau rapport ou dans la réviviscence d'un ancien rapport. Dans le premier cas, le processus est un raisonnement et les résultats sont appelés des jugements. Dans le second cas, si les deux termes sont complètement représentés, c'est la mémoire; si les éléments présentés sont contenus dans l'autre des deux termes, c'est la perception.

Quoique les quatre chapitres consacrés à la classification des sentiments constituent une partie très importante de l'ouvrage, nous n'en dirons rien, parce que, ayant paru dans le *Mind*, ils ont été analysés antérieurement (voir t. XIX, p. 346). Nous ferons remarquer seulement que, quelques critiques qu'on ait adressées à cette partie de l'ouvrage (et elles n'ont pas manqué), on doit reconnaître qu'il n'a paru encore aucun

essai de classification des sentiments aussi complet, aussi systématique et aussi sérieusement élaboré dans tous les détails.

On a pu remarquer dans cette courte analyse qu'il n'a été question que du mécanisme normal de l'esprit. L'auteur ne touche aux manifestations morbides que rarement et d'une manière incidente. Nous noterons cependant la différence qu'il s'efforce d'établir entre l'erreur et les illusions de la folie. Dans les deux cas, il y a défaut d'ajustement entre le rapport existant dans la pensée et le rapport existant dans le milieu environnant. Mais, dans le cas de l'erreur, le pouvoir de réajustement n'est pas perdu; dans le cas de la folie, il a disparu et l'ajustement exact ne peut plus être établi.

A tout prendre, nous croyons que cet intéressant ouvrage, qui dénote une vigueur d'esprit spéculatif et une puissance de coordination assez rares chez les aliénistes, doit être considéré plutôt comme un essai de psychologie générale que comme une introduction psychologique à l'étude des maladies mentales.

C. Lange. Ueber Gemuthsbewegungen (*Sur les émotions*), traduit du danois par H. Kurella, in-8°, Leipzig. 92 p.

Ce petit volume, dont l'auteur est professeur d'anatomie pathologique à l'Université de Copenhague, est d'un grand intérêt. Il est original, clair, écrit avec beaucoup de méthode et plus substantiel que bien des gros livres. On en pourra juger par une courte analyse.

Kant prétend dans son *Anthropologie* que la sensibilité n'est saine et normale que quand elle se soumet à la « raison ». Voilà une thèse étrange. En tout cas, la psychologie réaliste, qui prend les hommes comme ils sont, constate le rôle immense que les passions jouent dans la vie des individus et des peuples, et elle n'a pas le droit de s'en désintéresser, sous ce prétexte qu'elles sont « malsaines ». Dans ce sujet où presque tout est à faire, M. Lange ne se propose pas une exposition complète de la physiologie des émotions : il s'attachera surtout à leur origine.

D'abord, qu'est-ce qu'une émotion? C'est un point que l'étude qui va suivre peut seule fixer; il n'y a pas de ligne de démarcation nette entre elle et la passion. Toutefois l'émotion est un phénomène plus simple, et c'est sous ce titre qu'on peut désigner le chagrin, la joie, la colère, la peur.

Tout objet, pour être traité scientifiquement, doit avoir une marque objective. Or, les émotions possèdent ces marques, accessibles à l'observation objective : elles consistent en ce groupe de phénomènes que le langage courant désigne sous les noms d'influences des états affectifs sur le corps, d'expression des émotions, etc.; et c'est un grand tort, ainsi que nous allons le voir, de considérer ces phénomènes comme

secondaires et consécutifs. L'auteur, avec beaucoup de raison, se propose de limiter son étude aux émotions les plus simples, les plus nettes ; ce sont les quatre que nous avons nommées plus haut, mais il donne une description physiologique très minutieuse de leurs concomitants physiologiques. Il est impossible de présenter ici un résumé de ces descriptions ; nous nous bornerons aux traits principaux.

1° Chagrin ou peine. Le trait le plus frappant, c'est l'effet paralysant produit sur l'appareil moteur volontaire, abattement, lenteur. De plus, contraction des muscles involontaires des vaisseaux, resserrement vasculaire, pâleur, collapsus, diminution des sécrétions, sauf en ce qui concerne les larmes. Si cet état dure, il y a défaut de nutrition, changements « séniles ».

2° Joie. On a raison de l'opposer physiologiquement à la peine : car il y a augmentation des fonctions de l'appareil moteur volontaire et dilatation des vaisseaux, respiration plus active, chaleur, etc. La joie « rajeunit ».

3° Peur. Physiologiquement, elle se rapproche de la première émotion étudiée. Il y a paralysie de l'appareil moteur volontaire, spasme des muscles qui resserrent les vaisseaux : seulement, les deux choses sont d'un degré plus élevé et brusque. La paralysie, la pâleur et le froid sont plus intenses que dans le chagrin, « le sang se glace dans les veines ».

4° Colère. Dilatation des capillaires comme dans la joie, surtout à la tête, mais avec bien plus d'intensité, d'où la tendance aux hémorrhagies, violente innervation des muscles volontaires, tendances à frapper, à détruire, parole désordonnée.

Outre ces quatre émotions, l'auteur a étudié très sommairement quelques autres : la timidité, l'effort, l'attention expectante. Venons-en maintenant aux conclusions théoriques qui sont le but de ses recherches.

Entre tous les symptômes énumérés ci-dessus (nous n'avons donné que les principaux), quels sont ceux qu'il faut considérer comme primitifs ? et lesquels sont secondaires ? Autant que l'état actuel de la physiologie permet de répondre, c'est le changement dans l'innervation vaso-motrice qui est primitif ; le reste (paralysie ou anomalie des mouvements) est secondaire. L'auteur appelle sa théorie *vaso-motrice*, à cause de l'influence prépondérante de l'innervation des vaso-moteurs.

Nous sommes maintenant préparés à résoudre cette question : Quel est le rapport entre les émotions et les phénomènes physiques concomitants dont nous venons de parler ? La psychologie populaire (et la psychologie scientifique n'en diffère pas beaucoup) considère les émotions comme des entités, des « états de l'âme » qui se traduisent par certains effets. Mais cela n'explique rien. Pour l'auteur, au contraire, ce qui est produit immédiatement, ce sont certains phénomènes physiques que nous avons décrits plus haut et qui sont en réalité la cause des états de conscience que nous appelons émotions. Il s'attache à

montrer que l'hypothèse courante est vaine. A l'appui de la sienne, il fait valoir un grand nombre d'expériences journalières qui montrent que les émotions sont excitées ou produites par des causes qui n'ont rien à voir avec des états antécédents de l'esprit : le vin donne de la joie, l'alcool est un remède contre le chagrin, on en prend pour se donner du cœur; le hachisch et l'opium ont des effets affectifs très connus, l'ipéca donne une dépression voisine de la peur, la douche guérit l'accès maniaque en agissant sur les vaso-moteurs; enfin il n'est pas d'aliéniste qui ne connaisse les angoisses, les chagrins dits sans cause, plus rarement les joies maladives.

L'auteur n'a pas la prétention d'avoir résolu le problème d'une manière définitive, ce qui est impossible dans l'état de la physiologie, mais d'avoir montré dans quelle voie il faut chercher : en dernière analyse, sans la réaction des vaso-moteurs, notre vie serait totalement dépourvue d'émotions.

Cette théorie qui se réduit, en définitive, à dire que les effets de l'émotion, selon le langage vulgaire, en sont réellement les causes, paraît d'abord un paradoxe et un défi au sens commun. Nous croyons, pour notre part, que M. Lange est dans la bonne voie. Il paraît ignorer qu'il a été devancé sur ce point. Parmi ses prédécesseurs, il cite avec éloges Malebranche, *Recherche de la vérité* (livre V), qui, malgré l'insuffisance des données physiologiques de son époque, avait eu des vues géniales sur ce sujet. Mais la même thèse a été soutenue avec beaucoup de force par M. W. James, dans un article du *Mind* intitulé : « What is an emotion? » et analysé ici (t. XVIII, p. 482). Même ceux qui seraient le moins disposés à accepter cette théorie seront bien obligés d'accorder qu'elle a un mérite incontestable : c'est de montrer que les prétendus effets de l'émotion ne peuvent pas être considérés simplement comme des phénomènes extérieurs à elle; qu'une fois produits, il est nécessaire qu'ils aient leur répercussion dans la conscience et qu'ils sont au moins une partie des éléments constitutifs de cet état complexe que nous appelons une émotion.

TH. RIBOT.

Hugo Münsterberg. DIE WILLENSHANDLUNG, EIN BEITRAG ZUR PHYSIOLOGISCHEN PSYCHOLOGIE. Freiburg, I. B., 1888, 163 pp.

L'auteur se propose dans cet ouvrage de rechercher comment la volonté meut le corps. Il laisse de côté toute spéculation éthique, métaphysique, etc., et se borne à une étude positive : 1° de l'action volontaire considérée comme un processus mécanique; 2° de l'action volontaire considérée comme phénomène de conscience; 3° il essaye d'établir une théorie psychophysique des rapports entre le côté physiologique et le côté psychologique de la volition. De là la division du livre en trois chapitres.

I. — L'action volontaire, considérée du dehors, est une contraction musculaire, c'est-à-dire un déplacement de certaines parties matérielles. De là le droit qu'ont les sciences naturelles de l'étudier comme si elle n'était rien autre chose qu'un processus matériel, physico-chimique. L'auteur résume les recherches faites en ce sens, et concernant : les rapports anatomiques entre les nerfs et les muscles, les conductions motrices dans la moelle épinière et le cerveau, la nature des phénomènes qui se produisent dans les muscles et les nerfs pendant la contraction musculaire. Toute action, même l'action volontaire, n'est physiologiquement, selon l'auteur, qu'une action réflexe. Il rattache la finalité qu'on remarque dans les actions à des phénomènes d'adaptation. Il fait remarquer contre l'objection qu'on ne saurait expliquer mécaniquement la complexité des actions humaines et de leurs fins, que nous trouvons dans l'appareil nutritif une sélection, une finalité, bref un ensemble d'actes également très compliqués, sans que pourtant personne ose émettre l'hypothèse d'une âme intestinale, douée de choix et de connaissances chimiques (p. 26). Une autre objection peut être la suivante : que l'adaptation ainsi supposée implique que les modifications acquises étaient avantageuses à celui qui les acquérait ou à ses descendants, or que tel n'est pas toujours le cas. L'auteur montre avec détail que tel a été effectivement le cas. Tout cela rappelle les idées de Darwin et surtout de Spencer. C'est une exposition mécaniste et systématique de toutes les adaptations de plus en plus compliquées qui ont eu lieu depuis les formes les plus inférieures de la vie jusqu'au savoir et au pouvoir de l'homme (développement individuel, vie en société et ce qu'elle a produit : famille, économie politique, Etat, moralité, etc.). Ces déductions malheureusement sont presque entièrement *à priori*.

II. — Le second chapitre, qui traite de l'action volontaire au point de vue psychologique, est sans contredit le meilleur de l'ouvrage et le plus original. La question que l'auteur se pose est la suivante : En quoi consiste psychologiquement le phénomène que nous appelons volonté (p. 60)? Partant de ce fait que la psychologie moderne résout tous les phénomènes psychologiques en sensations, il considère comme une conclusion nécessaire « que la volonté elle-même n'est qu'un complexus de sensations » (62).

Ce qui d'abord caractérise ces sensations, c'est le sentiment d'activité interne qui les accompagne. A première vue il semble, il est vrai, que l'action volontaire implique aussi nécessairement la lutte des motifs; cependant la réflexion intérieure nous apprend bientôt que nous ne sentons pas moins une action comme volontaire, quoique la détermination en soit univoque. Cette activité interne ou spontanéité ne s'exerce pas seulement par rapport à nos actes, elle s'exerce encore par rapport à nos pensées, et précisément dans l'examen et le choix qui ont lieu lors des volitions ambiguës. L'auteur l'étudie d'abord dans ce domaine, en laissant de côté provisoirement l'action corporelle

qui lui paraît compliquer le problème. Il compare les cas où une idée naît dans l'esprit passivement, sans être accompagnée d'un sentiment d'activité interne, avec ceux (souvenir qu'on cherche à se rappeler, perception attentive, etc.) où au contraire ce sentiment existe. De cette comparaison il conclut déjà que ce qui paraît caractériser le sentiment d'activité interne, c'est que « *dans tous les cas de mouvement volontaire des idées, le moment de la conscience claire de l'idée* A *a été précédé d'un autre état de conscience qui, quant au contenu, renfermait déjà l'idée* A; au contraire, dans les cas de changement involontaire, A n'est précédé de rien qui le contienne déjà » (67).

L'auteur fait intervenir ensuite les sensations de nos organes qui accompagnent la volition intérieure. Non seulement quand nous mouvons réellement l'œil, mais encore quand nous songeons vivement à un souvenir visuel, il y a dans l'œil des sensations très nettes d'innervation. Il s'en produit encore ailleurs que dans les organes des sens, ainsi autour du crâne; il y a notamment le froncement des sourcils; les bras et les jambes eux-mêmes semblent parfois se tendre. Ces sensations d'innervation accompagnent toute activité volontaire interne consciente. Ce sont elles qui constituent surtout le sentiment d'activité interne, et l'intensité de l'effort volontaire est l'expression immédiate de l'intensité de l'innervation. C'est là, dans l'innervation, qu'il faut donc étudier ce qu'il y a de spécifique dans la volonté.

Si on décompose un mouvement volontaire, on sent immédiatement avant chaque mouvement une impulsion spécifique; si on paralyse par compression les nerfs du muscle à mouvoir, on sent plus vivement encore cette impulsion, quoique le mouvement n'ait plus lieu; si, sans paralyser le nerf, on rend simplement le mouvement impossible, par exemple, si, en fléchissant autant que possible les deux premières phalanges de l'index et avec force et dorsalement les autres doigts, on ne peut plus fléchir la troisième phalange de l'index, on constate encore, en essayant le mouvement, une impulsion volontaire si intense qu'en fermant les yeux on a une tendance à croire qu'on l'a effectué (75). En quoi consiste cette sensation d'innervation commune ici aux trois cas? Simplement, comme tout à l'heure, en un souvenir du mouvement précédant le mouvement lui-même. La sensation d'innervation n'est donc qu'un souvenir de la sensation de mouvement.

L'auteur est amené ainsi à parler des sensations de mouvement qui pour lui sont purement centripètes. Le fait même qu'on distingue si on élève un fardeau 1 à une hauteur 5 ou au contraire un fardeau 5 à une hauteur 1, fait qui a servi de point de départ à la théorie d'une distinction entre la sensation de l'étendue du mouvement (centripète) et la sensation de la force employée (centrale), lui paraît au contraire prouver l'origine périphérique de toute sensation de mouvement. « Si cette distinction n'était pas possible, si, à travail égal, à produit égal de la hauteur par le poids, nous avions toujours la même sensation, nous devrions alors songer à une origine centrale, car deux complexus

de mouvement très divers, malgré l'identité de leurs effets, ne peuvent pas agir de la même manière sur des nerfs sensibles » (79).

L'augmentation du poids, nécessitant une augmentation de force, se traduit d'ailleurs dans le muscle, comme on peut s'en convaincre en mesurant ce muscle. La sensation, d'autre part, ne présente pas de différences qualitatives selon que la contraction musculaire augmente par accroissement du poids ou de l'étendue du mouvement ; seule l'intensité est modifiée, si par exemple, le bras étant courbé à angle droit, on vient placer un poids dans la main d'abord vide. Une des raisons qui nous font attribuer aux sensations de mouvement une origine centrale, c'est que dans les contractions maximum des muscles du corps, il se produit aussi des contractions des muscles de la face, des tensions du cuir chevelu (cf. plus haut).

L'auteur passe ensuite en revue certains points que sa théorie seule lui paraît expliquer : 1° la présence dans la sensation d'innervation de sensations tactiles que nul n'oserait rattacher à une origine centrale; 2° l'impossibilité d'un mouvement absolu de tout notre corps opéré par nous-mêmes, mouvement que cependant nous pouvons vouloir; 3° l'impossibilité de vouloir ce qu'on n'a pas déjà fait; 4° le peu d'intensité du sentiment qui accompagne la sensation d'innervation et qui fait songer au peu d'intensité des souvenirs; 5° l'absence de sensation de mouvement et également de sensation d'innervation lors des mouvements des muscles lisses; 6° la représentation du but à atteindre avant qu'il soit atteint fournit un nouvel argument, fondé sur l'analogie, en faveur de la thèse que la sensation d'innervation n'est elle-même qu'une représentation du mouvement à effectuer.

III. — L'auteur se propose finalement de donner une hypothèse qui relie le côté physique et le côté psychique de la volonté. Le problème qu'il se pose est le suivant : Quelles excitations du système nerveux central doivent se produire pour que les sensations qui surgiront à cette occasion intérieurement se combinent en une action volontaire psychique? (112) Sa thèse postulant des excitations cérébrales spéciales pour chaque action volontaire spéciale, il montre comment ce postulat est appuyé par les recherches nombreuses faites dans ces derniers temps sur les localisations cérébrales. Il remarque le manque de psychologie existant chez la plupart des physiologistes ou cliniciens qui se sont occupés de ces questions; c'est ce qui a conduit à cette conception populaire des centres moteurs qui fait d'eux le siège physique de la volonté. Dans les recherches des physiologistes et cliniciens, la question de savoir pourquoi tel centre et non tel autre entre en activité reste sans réponse (117). En outre, ils font de la volonté quelque chose de spécifique, tandis qu'elle n'est qu'un complexus de sensations, par conséquent liée aux centres sensoriels (119). L'auteur fait une critique spéciale des doctrines de Goltz, Munk, Schiff, Meynert. A Goltz, l'adversaire le plus éminent de la théorie des localisations précises, il reproche de tendre, en admettant d'une part que l'intelligence

et la volonté se trouvent réparties à toute la surface du cerveau et d'autre part que telle sensation particulière ou telle volition particulière ne réclame cependant pas la coopération de toute l'écorce cérébrale, à faire de l'intelligence et de la volonté des entités.

La théorie de l'auteur est la suivante : la localisation des diverses sensations en des voies et cellules déterminées ne se fait que peu à peu et dans la vie individuelle, quoique cependant elle puisse être préparée par le développement dans l'espèce. Une fois cette localisation effectuée, chaque ganglion de l'écorce est devenu organe terminal d'une voie centripète et en même temps organe initial d'une voie motrice (141). Il n'y a pas de centres moteurs véritables; chaque centre est à la fois sensoriel et moteur, reçoit la sensation et la fait suivre de mouvement. L'excitation produite dans la cellule détermine une sensation ; l'impulsion motrice au contraire ne s'accompagne d'aucun phénomène psychique. Un nouveau phénomène psychique apparaît quand le mouvement se réalise, c'est la sensation de mouvement, laquelle devient ensuite souvenir de mouvement et s'associe à la sensation initiale assez fortement parfois pour que le souvenir du mouvement puisse se produire ensuite avant le mouvement lui-même, et donner ainsi naissance à ce sentiment d'innervation que nous prenons involontairement pour la cause du mouvement parce qu'il l'a précédé. Tel est le type de l'action volontaire. L'auteur entre ensuite dans une analyse des actions volontaires compliquées.

Il faut remarquer qu'il s'agit dans ce qui précède de processus impliquant l'écorce cérébrale. L'activité réflexe des centres sous-corticaux est considérée en effet par l'auteur comme un produit secondaire de ces réflexes qui originairement partent de l'écorce; les mouvements adaptés par lesquels elle se manifeste sont dus à un long exercice qui a eu pour résultat de créer des associations dans les centres inférieurs sur le modèle de celles qui se formaient dans l'écorce. A l'origine tout mouvement adapté a donc dû être précédé d'une excitation réellement perçue et tout réflexe a dû être conscient. C'est ce que l'auteur affirme au moins des animaux supérieurs. Toute activité inconsciente et empreinte de finalité est le produit de réflexes corticaux devenus habituels.

B. BOURDON.

Dr **Kurt Bruchmann**. PSYCHOLOGISCHE STUDIEN ZUR SPRACHGESCHICHTE. Leipzig, W. Friedrich, X-358 p.

Le but du présent ouvrage est : 1° « de montrer par des exemples comment il existe une transmission dans le langage, en vertu de laquelle des mots et expressions continuent, à partir du temps de leur origine, d'être employés sans garder leur sens primitif ou de telle manière qu'ils ne deviennent qu'un moyen d'exprimer un sentiment; 2° d'étu-

dier le processus psychologique dont les faits précédents sont la manifestation; « il doit pouvoir se comprendre d'après les lois générales du langage » (p. 6).

L'auteur remarque qu'une transmission comme celle dont il vient d'être parlé se constate surtout dans la poésie et au plus haut degré dans la poésie religieuse; elle produit dans le langage ordinaire les expressions populaires et triviales. Il signale les emprunts faits par la poésie allemande, religieuse et profane, aux formules de l'Ancien Testament qui expriment la participation de la nature aux affaires humaines et divines, nous représentent les éléments parlant, chantant, louant Dieu; on emprunte à la mythologie ses dieux, les influences qu'elle attribue aux astres sur les hommes, etc.; le culte de la lumière, païen d'origine, se maintient, tout en perdant sa signification (*lux lucis et fons luminis* [Jesus]; *mein Leib und Seel verkleret — soll leuchten wie die Sonne*, etc.); il se fait dans la métaphysique populaire une fusion d'éléments païens et chrétiens; les saints chrétiens prennent pour eux certains attributs païens (*Paule doctor egregie — nubes volans ac tonitrum — per amplum mundi circulum*, etc.).

L'auteur divise en quatre classes les expressions allemandes qui se rattachent à l'ordre d'idées étudié dans l'ouvrage. Elles consistent : 1° en mots de sens identique ou opposé, qui allitèrent ou n'allitèrent pas, dont la voyelle varie ou ne varie pas, qui riment ou ne riment pas (*in Bausch und Bogen, ausser Rand und Band, über Stock und Stein*, etc.); 2° en formules particulières avec un verbe (*hinters Licht führen, durch die Finger sehen*, etc.); 3° en composés dont la première partie est formée par des mots comme *Stock, Stein, Himmel*, etc. (*stocktaub, stockfremd*, etc.); 4° en restes de représentations mythiques ou religieuses (*zum Teufel*, *Gottes Element*, etc.). L'auteur montre comment le sens primitif de ces expressions s'est atténué et comment elles sont arrivées ainsi à ne plus signifier qu'un sentiment.

Dans la seconde partie du livre, intitulée *partie psychologique*, le développement du sentiment dans le langage est rattaché au principe de la moindre action. On nous montre comment se ramènent au principe même les faits qui semblent nettement le contredire, comme les pléonasmes (182), les comparaisons et les hyperboles (248 et suiv.). L'auteur cite des exemples intéressants de formations analogiques dans le domaine de la signification. Beaucoup de ces analogies mettent en relief le même fait, savoir l'affaiblissement du sens, de nombreuses expressions ne servant plus qu'à traduire *complètement* ou *très* (p. ex. *Stocktaub*, etc.), ou devenues simples signes d'une excitation émotionnelle (p. ex. *Potz*). « Complètement vides comme représentations, quoique en apparence désignant quelque chose de perceptible et d'individuel, elles sont devenues des substrats du sentiment. Leur emploi ne peut s'expliquer que par la prédominance de la mémoire et la rétrogradation de la réflexion » (198).

Le poète tend à exciter le sentiment; pour y réussir, il peut recourir à la transmission dont on a parlé plus haut; l'emploi qu'il en peut faire dépend de l'état de type dans lequel l'expression à emprunter se trouve et aussi de son tact personnel. A ce propos, comment distinguer la mythologie de la poésie? Steinthal attribue, pour cela, une grande importance au mot *comme*, qui indique que le poète ne songe qu'à une comparaison. Malheureusement, dit l'auteur, *comme* peut être souvent sous-entendu.

Un long développement est consacré à l'aperception et au changement de signification qui est rattaché à ce dernier phénomène. Les exemples cités dans la première partie du livre sont classés parmi les aperceptions métaphysiques, éthiques et esthétiques. Il est parlé enfin de la psychophysique et de l'application qu'on peut faire de ses découvertes au langage.

A part les exemples, nombreux il est vrai et souvent intéressants, l'ouvrage dont nous venons de parler est lourd et confus comme exposition, et les explications proposées ne brillent, certes, ni par la profondeur ni par l'originalité.

B.

Steinthal. Der Ursprung der Sprache, 4e Aufl., 1888, XX-380 p.

Cette nouvelle édition se distingue de la précédente principalement par l'exposé qu'on y trouve des recherches entreprises et des résultats obtenus pendant les dix dernières années quant à la question de l'origine du langage. Abstraction faite de la conclusion qui renferme aussi quelques remarques nouvelles, l'ouvrage s'est ainsi enrichi de trois chapitres.

Dans le premier, intitulé *Aus der Anthropologie und Prähistorie*, Steinthal parle des découvertes anthropologiques faites dans le nord-est de la Moravie. Il est amené ainsi à critiquer la théorie (défendue en France par de Mortillet) d'une race primitive d'hommes dépourvus de langage. Il montre (p. 272 et suiv.) l'insuffisance des raisons anatomiques invoquées en faveur de cette théorie. Dans ce même chapitre, il relève cinq cas intéressants de création d'un parler spécial entre enfants vivant ensemble.

Dans le chapitre qui suit sont résumées les théories de Noiré. Ce dernier affirme que l'homme, en créant le langage, a été guidé, non par ses sentiments, mais par une connaissance calme des objets à nommer. Il n'admet entre le son et l'idée aucune intime relation causale, mais seulement une association fortuite. Le langage et la raison en même temps sont sortis d'une action réciproque du son sur les images visuelles et de celles-ci sur le son; le sens visuel est en effet le sens proprement objectif, et, d'autre part, le son, en tant que soumis à notre volonté, a pu fixer la multiplicité changeante des images visuelles.

Noiré attache beaucoup d'importance, dans le développement du langage, à la vie en commun. Enfin, selon lui, la signification fondamentale des racines est celle d'une activité humaine, c'est-à-dire, en tenant compte de ce qui précède, d'une activité se déployant lors d'actions exécutées en commun. Steinthal consacre près de 40 pages à l'exposition et à la critique des théories de Noiré; c'est trop, croyons-nous, pour ce qu'elles valent.

Vient ensuite un exposé très complet des idées de Wundt sur le langage. Les divergences entre Wundt et Steinthal sont peu considérables; dans la conclusion cependant ce dernier reproche, entre autres choses, à Wundt de faire de la volonté une force transcendante, de la considérer comme étant tout, pensée et action. Peut-être le reproche est-il, quant au premier point tout au moins, exagéré, car Steinthal lui-même cite précédemment une phrase très nette de Wundt disant que la volonté, tout comme le souvenir, l'imagination, etc., n'est qu'une abstraction (p. 328).

Steinthal maintient, dans la conclusion, sa théorie de l'onomatopée; on sait qu'il fait de l'onomatopée le principe le plus important de formation primitive des mots, mais en la prenant au sens d'onomatopée fondée directement, sur l'analogie de sentiment (c'est ce qui lui permet de parler d'onomatopée même quand il s'agit de l'expression de phénomènes visuels). Peut-être ferait-il mieux d'abandonner ce mot onomatopée qui signifie ordinairement toute autre chose que ce que Steinthal lui fait signifier. De plus, comment s'explique cette analogie des sentiments produits par tel son et, par exemple, telle impression visuelle? D'autre part, il faut, dans la théorie de l'auteur, admettre à l'origine un certain nombre de sentiments spécifiquement divers pour expliquer la diversité des mots; or, le sentiment, réduit à lui seul, ne paraît guère présenter que deux différences spécifiques, plaisir et douleur. Steinthal ferait bien peut-être en s'inspirant de Piderit, dont il cite l'ouvrage sur la *Physiognomonie*. Peut-être pourrait-il parler au sens propre de l'onomatopée en disant, comme Piderit, que certaines impressions visuelles, par exemple, évoquent des impressions auditives; de même que certaines impressions visuelles doivent évoquer des impressions gustatives, sonores, pour que nous puissions leur appliquer des mots comme *dégoûtant*, *criard* (couleur *criarde*), etc.

L'auteur continuant de reproduire le jugement, qu'il a emprunté à Renan, sur la philosophie française du langage au XVIIIe siècle, nous lui signalerons le *Traité de la formation mécanique des langues*, par de Brosses (Paris, 1765, 2 vol.), où se trouve déjà posé en principe de la façon la plus nette « que les germes de la parole ou les inflexions de la voix humaine, d'où sont éclos tous les mots des langages, sont des effets physiques et nécessaires, résultant absolument, tels qu'ils sont, de la construction de l'organe vocal et du mécanisme de l'instrument, indépendamment du pouvoir et du choix de l'intelligence qui le met en jeu » (p. XI).

B.

M. Ferreira-Deusdado. — Essaios de philosophia actual, in-16, 288 p., Lisbonne, Roza edit. 1888.

Cet opuscule contient une série d'articles qui ont été publiés déjà par l'auteur dans sa *Revista de Educação e Ensino*, fondée à Lisbonne il y a trois ans. Il contient six chapitres consacrés à la méthode psychologique, à la psychologie comparée, à la philosophie de la religion, aux conditions physiologiques des phénomènes psychologiques, au langage comme expression des faits psychologiques, aux caractères dominants dans la philosophie contemporaine.

Tel qu'il se présente, ce petit livre est donc un traité de psychologie, et en même temps quelque chose de plus. On y voit reproduit en résumé et comme en raccourci tout le travail de la psychologie contemporaine, anglaise, allemande, française et italienne. Les nombreuses citations de l'auteur se rapportent à Kant, Spencer, Bain, Mill, Wundt, Taine, Dumont, Renouvier, Liart, Brochard, Janet, Ribot, L. Ferri, Buccola, en un mot, aux psychologues de toutes les écoles. D'autre part, l'auteur reproduit ce qu'il y a de plus curieux et de plus récent dans les expériences de nos physiologistes et hypnotistes. Le tout exposé avec ordre et clarté, et jugé avec une critique sûre, avec une préférence marquée pour la direction et les conclusions néokantiennes. C'est là le quelque chose de plus dont nous avons parlé plus haut.

La lecture de cet essai philosophique a pour nous l'intérêt qui s'attache à toute œuvre, ou même à toute ébauche d'œuvre sérieuse qui nous vient d'un pays bien en retard, comme son voisin, pour tout ce qui est recherches scientifiques et philosophiques. Mais il a aussi pour nous cet intérêt qu'il nous renseigne sur la manière dont les professeurs les plus éclairés entendent ailleurs l'éducation philosophique de l'esprit. Cet ouvrage, dans ses modestes proportions, répond en effet à l'orientation nouvelle que l'auteur, comme membre du Conseil supérieur de l'Instruction publique, a contribué à donner au programme du cours de philosophie. Nul doute qu'il ne soit d'un secours sérieux pour les professeurs appelés à donner leur enseignement selon ce programme, et d'une lecture facile et profitable aux élèves suivant cet enseignement. S'il a auprès de ces deux sortes de lecteurs le succès qu'il mérite, nous conseillons à M. Ferreira-Deusdado d'ajouter un ou deux chapitres à la seconde édition de son livre, ou quelques nouveaux développements aux chapitres dont il se compose actuellement.

Bernard Perez.

CORRESPONDANCE

SUR L'INTRODUCTION DE LA PHILOSOPHIE DE KANT EN FRANCE

Varsovie, Pologne (le 1er septembre).

Monsieur le Directeur,

Dans le n° 7 de la *Revue philosophique* de cette année, je trouve l'intéressante notice de M. Gazier, concernant les premières traces de l'introduction de la philosophie kantienne en France depuis 1794-1810. Je me permets de compléter cette notice en remarquant que cette introduction se manifesta alors d'une manière plus évidente, par les deux écrits philosophiques de Hoëné-Wronski, mathématicien et philosophe polonais, demeurant en France (depuis 1800). Pendant son séjour en Allemagne, Wronski étudia profondément la philosophie kantienne, et arrivé en France, il publia à Marseille les écrits intitulés *le Bombardier polonais* et la *Critique de la raison pure*. Voici ce qu'il en dit lui-même dans son œuvre, *Réforme du savoir humain :* « Comme dans ce moment, vers la fin de 1800, la légion où il venait prendre du service demeurait inactive, il eut le loisir de publier, à Marseille et en français, deux petits écrits intitulés, l'un *le Bombardier polonais*, et l'autre *Critique de la raison pure*, « pour faire connaître l'état actuel de la philosophie en Allemagne, etc. ». Tous mes efforts pour me procurer les exemplaires de ces écrits n'ont pas réussi jusqu'à ce jour; peut-être un autre lecteur de la *Revue*, qui s'intéresse à cette question, sera plus heureux que moi. J'ajoute encore que dans la *France littéraire* de Quérard (Paris, 1859, tome X), parmi les livres de Wronski, je trouve le suivant : *Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir*, tome I, section I-III, Marseille et Paris, 1803. — Cet ouvrage m'est inconnu.

Agréez, etc. J. DICKSTEIN.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

E. BOIRAC. *Cours élémentaire de philosophie*. In-8. Paris, F. Alcan.

J. GOURD. *Le phénomène : esquisse de philosophie générale*. In-8. Paris, F. Alcan.

ROSMINI SERBATI. *Psychologie*, trad. de l'ital., par E. Segond, t. I. In-8. Paris, Perrin.

E. PELLIS. *La philosophie de la mécanique*. In-8. Paris, F. Alcan.

CH. MORICE. *Demain : questions d'esthétique*. In-18. Paris, Perrin.

F. DARWIN. *Vie et correspondance de Ch. Darwin*, trad. par H. de Varigny. Tome II. In-8. Paris, Reinwald.

NOURRISSON. *Défense de Pascal*. In-18. Paris, Perrin.

J. NICHOL. *Francis Bacon, his life and philosophy*. I. *Bacon's Life*. In-12. Edinburgh. Blackwood.

DÖRING. *Philosophische Güterlehre*. In-8. Berlin, Gärtner.

F. FAUTH. *Das Gedächtniss : Studie zu einer Pädagogik*. In-8. Gütersloh, Vertelsmann.

C. RITTER. *Untersuchungen über Plato*. In-8. Stuttgart, Kohlhammer.

VACCARO. *Sulla genesi del delitto e della delinquenza*. In-8. Milano, Dumolard.

MALTESE. *La filosofia di Caporali e il pensiero scientifico*. In-18. Vittoria, Velardi.

Le Propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

PHILOSOPHES FRANÇAIS CONTEMPORAINS

J.-M. GUYAU

I. — Une Évolution intellectuelle.

Platon, Epictète et Kant, pour la philosophie, Corneille, Hugo et Musset, pour la poésie, furent ses premiers maîtres, excitèrent ses premiers enthousiasmes. Encore adolescent, il était familier avec la philosophie grecque, tout rempli de cette « ardeur divine » dont parle Platon dans le *Parménide*, θεία ὁρμή [1]. Sa première et seule religion avait été l'idéalisme platonicien et kantien; il eut ainsi pour naturel point de départ le point d'arrivée où d'autres moins jeunes, tout près de lui, étaient parvenus avec effort. Il se représentait alors le monde comme un ensemble de volontés et même de bonnes volontés qui, les unes inconscientes, les autres conscientes, travaillent à une œuvre commune, en vue du bien; l'amour lui paraissait, comme à Platon, l'âme de la nature entière. Parmi les problèmes de philosophie, nul ne le préoccupait autant que celui du mal, si difficile à concilier avec le règne universel de l'amour. C'était, à ses yeux, la question capitale de la métaphysique, — celle de l'optimisme et du pessimisme. Enfant encore, il avait vu parmi les siens, les uns souffrir, les autres mourir; il s'était demandé de bonne heure : pourquoi la souffrance? pourquoi la mort? A sa gaieté naturelle, à sa vivacité d'enfant se mêlaient déjà des sentiment graves. Il entendait agiter autour de lui les problèmes de la destinée; il y apportait une attention que ne semblait point comporter son âge; et toutes ces pensées sur l'au delà, sans altérer la sérénité de son caractère, laissaient cependant dans son esprit des traces ineffaçables. « Je me rappelle, dit-il dans son *Esquisse d'une morale*, mon long désespoir le jour où, pour la première fois, il m'est entré dans l'esprit que la mort pouvait être une extinction de l'amour, une séparation des cœurs, un refroidissement éternel; que le cimetière avec ses tombes de pierre et

1. Voir l'avant-propos de la deuxième édition de notre *Philosophie de Platon*.

ses quatre murs pouvait être la vérité; que, du jour au lendemain, les êtres qui formaient ma vie morale me seraient enlevés ou que je leur serais enlevé, et que nous ne serions jamais rendus les uns aux autres. Il y a de certaines cruautés auxquelles on ne croit pas, parce-qu'elles vous dépassent trop; on se dit : c'est impossible, parce qu'intérieurement on pense : comment pourrais-je faire cela? »

Quand il écrivit, à l'âge de dix-neuf ans, le grand mémoire que couronna l'Académie des sciences morales, ce commerce prolongé avec Epicure, avec les utilitaires, avec les évolutionnistes, ne pouvait manquer d'exercer une influence toute nouvelle sur la direction de sa pensée. Dans cette longue étude de systèmes si opposés par certains côtés à ses premières croyances et aux élans de sa générosité native, il se fit un devoir d'apporter « un esprit sans crainte et sans hésitation, prêt à recommencer tout son travail d'autrefois, à rompre avec son passé, plein de cette tranquillité que la nature apporte elle-même en ses métamorphoses, et qui ne compte pour rien les souffrances du moi, ses préjugés évanouis ou ses espérances brisées [1]. »

Platon et Kant résistèrent d'abord chez lui à l'assaut des doctrines positivistes et évolutionnistes. Mais « entreprendre la critique sincère et sérieuse d'un système, c'est quelquefois finir par se convaincre mieux soi-même de sa vérité relative [2]. » Après des réflexions prolongées, il demeura en effet persuadé que la doctrine de l'évolution, une fois rectifiée et complétée, constitue, sinon toute la morale, du moins la seule partie de la morale vraiment rigoureuse et scientifique. Son évolution intellectuelle fut donc essentiellement une œuvre de raisonnement et de réflexion; le sentiment n'y joua que le rôle auxiliaire qui lui appartient.

A cette époque, comme blessé par l'excès de travail, il sentit les premiers signes de cet affaiblissement progressif qui, s'il devait peu à peu faire décroître ses forces physiques, ne put jamais ni abattre sa force morale, ni restreindre sa fécondité intellectuelle. Il alla chercher dans le Midi, — d'abord sur les rives de l'Océan, puis sur celles de la Méditerranée, — une atmosphère plus favorable que le séjour de Paris. A mesure qu'il acquérait une plus claire et plus douloureuse conscience de l'atteinte portée prématurément à sa jeunesse, il sentait de plus en plus faiblir, en présence des faits, comme elle avait déjà faibli, par l'effet du raisonnement et de l'étude, sa foi platonicienne dans la rationalité du monde, dans l'ordre caché de la nature, dans la subordination de l'univers à l'idée du bien. Il faisait

1. *La morale anglaise contemporaine*, IX.
2. *Ibid.*, X.

pour son compte bon marché de la souffrance : il l'accueillit toujours avec le sourire sur les lèvres, il la supporta jusqu'à la dernière heure sans une plainte, sans un murmure, sans le plus léger trouble à son inaltérable douceur, sans autre préoccupation que de cacher ce qu'il souffrait, pour épargner des larmes aux autres; il pardonnait à la Nature même comme il pardonnait aux hommes, car sa devise était : — « Tout aimer pour tout comprendre, tout comprendre pour tout pardonner. » Mais ce dont il ne pouvait ni ne devait faire bon marché, — parce qu'il ne s'agissait plus alors de lui seul, — c'était l'obstacle apporté si tôt à ses recherches désintéressées, à cette vie de travail et d'action qu'il aurait voulu vivre.

L'histoire intellectuelle et morale que nous racontons est celle d'un bon nombre d'entre nous : elle a par cela même un sens philosophique. Douce ou rude, l'expérience de la vie ne peut avoir d'influence légitime sur les conclusions des sciences *positives*, toutes tournées vers le dehors; le savant s'abstrait lui-même de la nature; il exclut et doit exclure des données de son problème tout ce qui est sentiment, émotion du cœur :

Son cerveau seul aux bruits confus du monde vibre;
Il laisse en son œil froid tout rayon pénétrer[1].

Mais ni le moraliste ni le métaphysicien ne peuvent se retrancher dans cette impassibilité tout objective, car ils se demandent l'un et l'autre : que vaut la vie? qu'est-ce que l'existence? Or, c'est un enseignement sur la vie que de vivre, c'est une révélation sur la valeur de l'existence que de voir les siens souffrir et de souffrir soi-même, surtout si on souffre jeune, au moment où on espérait avoir devant soi une longue vie pour la donner tout entière à la vérité ardemment aimée.

J'avais cru voir briller la vérité lointaine,
Et, sentant un espoir infini dans mon cœur,
J'oubliai désormais toute pensée humaine
Pour suivre dans la nuit sa divine lueur.

J'ai marché bien longtemps; l'éternelle promesse
Me souriait toujours du fond du ciel serein,
Et j'allais : sur mon front pâlissait ma jeunesse;
Parfois ma tête en feu retombait dans ma main.

Que me reste-t-il donc? Des sphères traversées
Rapporté-je une branche arrachée, un débris,
Une fleur où mon œil s'attache, où mes pensées
Retrouvent un rayon des jours évanouis?

1. *Vers d'un philosophe*, p. 3.

Non, nulle certitude où l'âme se repose :
Les grands cieux ont gardé leur silence sacré.
— Mais du sombre infini j'ai senti quelque chose
Entrer en le blessant dans mon cœur enivré[1].

Il aurait eu presque le droit d'être pessimiste, mais il alliait à son exquise sensibilité un esprit trop positif et trop scientifique, une vue trop nette de la réalité pour outrer le sentiment des misères humaines jusqu'au pessimisme de Schopenhauer. Dans son *Esquisse d'une morale* et dans son *Irréligion de l'avenir*, il a montré avec sa perspicacité habituelle les exagérations du pessimisme comme celles de l'optimisme. Il n'en reconnaissait pas moins la part de vérité que renfermaient les théories pessimistes aujourd'hui si répandues. Il n'eût pas admis que le pessimisme est simplement une sorte de mal tout subjectif et tout personnel, une extension illogique au monde des douleurs humaines, un obscurcissement de la nature entière par le nuage qu'on porte en soi, bref, une affaire de tempérament et d'humeur, une sorte de maladie intime érigée en doctrine métaphysique. Comme cette vue est superficielle! et qu'elle tient peu compte de ce fait que notre propre destinée, heureuse ou malheureuse, est un élément essentiel, non une donnée négligeable de cette question générale : — Quelle est la part du bien et du mal dans le monde? — Ne faisons-nous pas nous-mêmes partie du tout, et n'avons-nous pas le droit d'induire de la partie au tout quand il s'agit de la valeur métaphysique et morale de l'univers? Celui pour qui, personnellement, le monde serait mauvais n'aurait-il pas le droit de trouver que le monde n'est pas en soi le meilleur des mondes? On veut des faits, on veut des arguments; mais, encore une fois, souffrir est un fait, souffrir est un argument, et, en face de l'optimisme, c'est un argument accusateur :

Il suffit d'un seul cri d'appel aux cieux jeté
Et qui se soit perdu dans l'infini silence :
Le doute restera dans mon cœur révolté,
Aussi long qu'ici-bas est longue la souffrance[2].

L'hypothèse « la plus probable dans l'état actuel des sciences », à ne considérer que les faits, ne semblait être à Guyau ni l'optimisme ni le pessimisme : c'était « l'indifférence de la nature », inconsciente du plaisir et de la douleur, du bien et du mal.

1. *Vers d'un philosophe. Voyage de recherche.*
2. *Vers d'un philosophe. Le devoir du doute.*

Nul cœur ne bat-il donc dans ton immensité?
N'est-ce point de l'amour que ta fécondité [1]?

Cette hypothèse, comme une tentation grandissante, envahissait de plus en plus l'esprit du jeune philosophe. Ce qui la fit dominer en lui, à cette époque, ce furent avant tous les réflexions de la pensée abstraite, qu'il a résumées dans son *Esquisse d'une morale;* mais peut-être aussi ces réflexions rouvèrent-elles comme un appui extérieur et une sorte de confirmation visible dans la longue contemplation de la nature sur les bords de l'Océan. L'Océan n'est pas seulement un grand inspirateur de poésie, comme le montrent les poèmes qu'il a dictés à Byron et à Victor Hugo; c'est aussi un grand maître de philosophie. Il n'y a, en effet, rien qui offre à l'œil et à la pensée une représentation plus complète du monde que l'Océan. C'est d'abord « l'image de la force dans ce qu'elle a de plus farouche et de plus indompté »; c'est un déploiement, un luxe de puissance dont rien autre chose ne peut donner l'idée; « et cela vit, s'agite, se tourmente éternellement sans but. » On dirait parfois que la mer est animée, qu'elle palpite et respire, que c'est un cœur immense dont on voit le soulèvement puissant et tumultueux; mais ce qui en elle désespère, c'est que tout cet effort, toute cette vie ardente est dépensée en pure perte : « ce cœur de la terre bat sans espoir »; de tout ce heurt, de tout ce trépignement des vagues, il sort « un peu d'écume égrenée par le vent ». — Dans une de ses pages les plus magnifiques, l'auteur de l'*Esquisse d'une morale* raconte qu'un jour, assis sur le sable, il regardait venir vers lui la foule mouvante des vagues : elles arrivaient sans interruption du fond de la mer, mugissantes et blanches; par-dessus celle qui mourait à ses pieds il en apercevait une autre, et plus loin derrière celle-là une autre, et, plus loin encore, une multitude; enfin, aussi loin que sa vue pouvait s'étendre, il voyait tout l'horizon se dresser et se mouvoir vers lui : « Il y avait là un réservoir de forces infini, inépuisable; comme je sentais bien l'impuissance de l'homme à arrêter l'effort de tout cet océan en marche! Une digue pouvait briser un de ces flots, elle en pouvait briser des centaines et des milliers; mais qui aurait le dernier mot, si ce n'est l'immense et infatigable Océan? » Et il croyait voir dans cette marée montante l'image de la nature entière assaillant l'humanité qui veut en vain diriger sa marche, l'endiguer, la dompter. L'homme lutte avec courage, il multiplie ses efforts, par moments il se croit vainqueur; c'est qu'il ne regarde pas assez loin et qu'il ne voit pas venir du fond de l'horizon les grandes vagues qui, tôt

1. *Vers d'un philosophe. Genitrix hominumque deûmque.*

ou tard, doivent détruire son œuvre et l'emporter lui-même. On a répété souvent que « rien n'est en vain ». Cela est vrai dans le détail. Un grain de blé est fait pour produire d'autres grains de blé. Nous ne concevons pas un champ qui ne serait pas fécond. « Mais la nature en son ensemble n'est pas forcée d'être féconde : elle est le grand équilibre entre la vie et la mort. Peut-être sa plus haute poésie vient-elle de sa superbe stérilité. » Un champ de blé ne vaut pas l'Océan. « L'Océan, lui, ne travaille pas, ne produit pas, il s'agite; il ne donne pas la vie, il la contient; ou plutôt il la donne et la retire avec la même indifférence : il est le grand roulis éternel qui berce les êtres. Quand on regarde dans ses profondeurs, on y voit le fourmillement de la vie; il n'est pas une de ses gouttes d'eau qui n'ait ses habitants, et tous se font la guerre les uns aux autres, se poursuivent, s'évitent, se dévorent; qu'importe au tout? qu'importent au profond Océan ces peuples que promènent au hasard ses flots amers? Lui-même nous donne le spectacle d'une guerre, d'une lutte sans trêve : ses lames qui se brisent et dont la plus forte rencontre et entraîne la plus faible nous représentent en raccourci l'histoire des mondes, l'histoire de la terre et de l'humanité. C'est, pour ainsi dire, l'univers devenu transparent aux yeux. Cette tempête des eaux n'est que la continuation, la conséquence de la tempête des airs; n'est-ce pas le frisson des vents qui se communique à la mer? A leur tour, les ondes aériennes trouvent l'explication de leurs mouvements dans les ondulations de la lumière et de la chaleur. Si nos yeux pouvaient embrasser l'immensité de l'éther, nous ne verrions partout qu'un choc étourdissant de vagues, une lutte sans fin parce qu'elle est sans raison, une guerre de tous contre tous. Rien qui ne soit entraîné dans ce tourbillon; la terre même, l'homme, l'intelligence humaine, tout cela ne peut nous offrir rien de fixe à quoi il nous soit possible de nous retenir; tout cela est emporté dans des ondulations plus lentes, mais non moins irrésistibles; là aussi règnent la guerre éternelle et le droit du plus fort. A mesure que je réfléchis, il me semble voir l'Océan monter autour de moi, envahir tout, emporter tout; il me semble que je ne suis plus moi-même qu'un de ses flots, une des gouttes d'eau de ses flots; que la terre a disparu et qu'il ne reste plus que la nature, ses ondulations sans fin, ses flux, ses reflux, les changements perpétuels de sa surface qui cachent sa profonde et monotone uniformité[1]. »

Ainsi, chez le philosophe poète, l'agrandissement illimité de la vision intérieure finissait par abîmer l'immensité visible dans l'im-

1. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 105-106.

mensité invisible : la face de l'Océan agité et stérile se révélait à lui comme la face même de l'univers. Cette image de l'Océan, où un partisan de Spencer ne peut plus voir avec Byron le « miroir du Tout-Puissant », mais seulement le miroir de la nature, ne cessait de hanter son esprit comme elle remplissait ses yeux. Dans sa prose, dans ses vers, se rouvrent mainte fois les perpectives sur l'Océan comme sur le monde entier. Quand on parcourt les bois voisins des falaises, sur la rive de Biarritz à Saint-Jean-de-Luz, on finit par oublier la mer de Biscaye et sa tempête presque continuelle; sous les chênes, le long des buissons étoilés de gentianes bleues, le vent du large s'apaise dans les profondeurs des taillis et permet d'écouter quelque chant d'oiseau; on va toujours devant soi, on est perdu sous l'ombre des sentiers; mais, tout à coup, à un tournant du chemin, surgit de nouveau la grande image obsédante, l'horizon infini de l'Océan avec ses lames folles et son souffle qui fouette le visage : c'est comme une échappée soudaine sur la vie universelle qui s'ouvre dans notre vie en apparence fermée et isolée du tout.

Un jour, sur la plage de Guétary, près Saint-Jean-de-Luz, il aperçut des enfants qui, vêtements retroussés, dans l'eau jusqu'aux chevilles, ivres de liberté et d'air pur, avaient pris pour compagnon de leurs jeux l'Océan. Ils attendaient que le flot vînt, et d'un élan, avec des cris aigus de joie et d'épouvante, ils se sauvaient devant lui. Tandis que ces enfants, avec leurs cris et leurs gambades, faisaient un jouet de ses flots, le grand Océan gris, envahissant ses plages, montait.

Frêles êtres que l'onde
Poursuit, et sur qui vient tout l'Océan qui gronde,
Enfants au court regard, que vous nous ressemblez !
Comme vous, la Nature aux horizons voilés
Dans les plis tournoyants de ses flots nous enlace.
Pendant ce temps notre œil s'amuse à sa surface !
Nous comptons ses couleurs changeantes aux regards;
Nous jouons à ces jeux que nous nommons nos arts,
Nos sciences, croyant la Nature soumise,
Lorsqu'en nos doigts demeure un peu d'écume prise
A l'abîme éternel qui gronde dans la nuit !
Toute la profondeur de l'univers nous fuit,
Et sans rien pénétrer nos yeux tremblants effleurent.
Tout glisse à nos regards, comme ces flots qui meurent
Et rentrent tour à tour dans le gouffre mouvant.
La pensée, en ce monde, est un hochet d'enfant;
Dans l'aveugle univers elle naît par surprise,
Brille, et surnage un peu sur le flot qui se brise.

— Fleur de clarté, légère écume des flots sourds,
Vain jouet, malgré tout nous t'aimerons toujours,
Et moi-même, oubliant l'Océan qui se lève,
J'irai voir frissonner ta blancheur sur la grève [1]...

Évolution sans commencement et sans terme, où la pensée est un phénomène précieux et rare, merveille d'autant plus éphémère qu'elle tient à la rencontre de conjonctures plus complexes et à l'entrecroisement de lois plus subtiles, — telle était la conception du monde qui grandissait peu à peu dans l'esprit du jeune philosophe. Sans doute cette hypothèse demeura toujours à ses yeux ce qu'elle est et rien de plus, une simple hypothèse, celle qui traduit exactement ce que la science positive nous apprend de la nature sans qu'on puisse affirmer que le fond des choses ne renferme rien au delà. Il n'en est pas moins vrai que le monde intelligible de Platon, au lieu de rester le monde réel par excellence, reculait dans les lointains de l'idéal; le Dieu de Platon, engendrant par l'expansion de sa bonté « un monde aussi semblable que possible à lui-même », paraissait de plus en plus inconciliable avec le monde de la science, où la bonté semble n'avoir d'autre importance que celle qui lui est donnée par notre cœur. « L'homme juste et l'homme injuste ne pèsent probablement pas plus l'un que l'autre sur le globe terrestre, qui va son chemin dans l'éther. Les mouvements particuliers de leur volonté ne peuvent pas plus retentir sur l'ensemble de la nature que le battement de l'aile de l'oiseau volant au-dessus d'un nuage n'est capable de rafraîchir mon front [2]. » De là, après la foi facile à la jeunesse, le doute et le trouble de celui qui a vécu, étudié, médité; de là cette « question » anxieuse qu'il s'adressait à lui-même et qui se traduisait dans une de ses plus hautes inspirations de poète:

Supprimer Dieu, serait-ce amoindrir l'univers?
Les cieux sont-ils moins doux pour qui les croit déserts?
Si les astres, traçant en l'air leur courbe immense,
M'emportent au hasard dans l'espace inconnu,
Si j'ignore où je vais et d'où je suis venu,
Si je souffre et meurs seul, du moins dans ma souffrance
Je me dis : — Nul ne sait, nul n'a voulu mes maux?
S'il est des malheureux, il n'est pas de bourreaux,
Et c'est innocemment que la nature tue.
Je vous absous, soleil, espaces, ciel profond,
Étoiles qui glissez, palpitant dans la nue!
Ces grands êtres muets ne savent ce qu'ils font.

1. *Vers d'un philosophe. La pensée et la nature*, p. 27.
2. *Esquisse d'une morale.*

A ce moment arrivait pour lui l'époque de la pleine maturité, de celle qui se mesure non à l'âge, mais à la force du talent. Il avait quitté l'Océan pour habiter les bords de la Méditerranée. Ce séjour, plus chaud que les plages de Gascogne, lui laissera une sorte de répit, jusqu'à la trente-troisième année, — qui devait être pour lui la dernière. Un regain de force et d'espérance lui permettra d'entreprendre et presque d'achever la série projetée de grands ouvrages. Ce fut une période d'action incessante et de progrès continu qui commença alors. La *Morale d'Épicure* s'imprime, ainsi que la *Morale anglaise contemporaine*. Ensuite paraissent les *Vers d'un philosophe* et les *Problèmes de l'esthétique*. Puis vient l'*Esquisse d'une morale*, en attendant l'*Irréligion de l'avenir*, et enfin deux grands ouvrages : *L'art au point de vue sociologique*, et *Éducation et Hérédité* [1]. Suivons l'infatigable chercheur en ses études philosophiques; examinons ses efforts successifs pour compléter, dans le domaine moral, esthétique et religieux, la doctrine de l'évolution.

II. — L'Expansion de la vie, comme principe de l'art.

L'idée dominante que Guyau se proposait de développer et de suivre dans ses principales conséquences, c'est celle de la *vie* comme principe commun de l'art, de la morale, de la religion. Selon lui, — et c'est la conception génératrice de tout son système, — la vie bien comprise enveloppe, dans son *intensité* même, un principe d'*expansion* naturelle, de « fécondité », de « générosité ». Il en tirait cette conséquence que la vie réconcilie naturellement en soi le point de vue individuel et le point de vue social, dont l'opposition plus ou moins apparente est l'écueil des théories utilitaires sur l'art, la morale et la religion. A ses yeux, la tâche la plus haute du XIXe siècle, celle à laquelle, pour sa part, il voulait contribuer, devait être précisément « de mettre en relief le côté *social* de l'individu humain et, en général, de l'être vivant », — côté qui avait été trop négligé par le matérialisme à forme égoïste du siècle précédent. En montrant cet aspect social de la vie individuelle, on fonderait tout ensemble sur une base désormais solide l'art, la morale, la religion digne de ce nom. Alors qu'il étudiait les utilitaires, il avait vu le XVIIIe siècle s'achever avec les théories égoïstes d'Helvétius, de Volney, de Bentham, correspondant au matérialisme encore trop naïf de La Mettrie et même de Diderot. Le XIXe siècle a élargi la science. D'un côté, la matière s'est subtilisée toujours davantage sous l'œil du savant, et le mécanisme

1. Ces ouvrages sont en cours d'impression.

d'horlogerie de La Mettrie est devenu tout à fait impuissant à rendre compte de la vie. « D'un autre côté, l'individu que l'on considérait comme isolé, enfermé dans son mécanisme solitaire, est apparu comme essentiellement pénétrable aux influences d'autrui, solidaire des autres consciences, déterminable par des sentiments impersonnels [1]. » Le système nerveux ne se conçoit plus aujourd'hui que comme le siège de phénomènes dont le principe dépasse de beaucoup l'organisme individuel : la solidarité domine l'individualité. Il est aussi difficile de circonscrire dans un corps vivant une émotion esthétique, morale, religieuse, que d'y circonscrire de la chaleur ou de l'électricité; les phénomènes physiques et intellectuels sont également expansifs et contagieux. Les faits de sympathie, soit nerveuse, soit mentale, sont de mieux en mieux connus; ceux de suggestion et d'influence hypnotique commencent à être étudiés scientifiquement. Des cas maladifs, qui sont les plus faciles à observer, on passera peu à peu aux phénomènes d'influence normale entre les divers cerveaux et, par cela même, entre les diverses consciences. « Le XIX[e] siècle finira par des découvertes encore mal formulées, mais aussi importantes peut-être dans le monde moral que celles de Newton ou de Laplace dans le monde sidéral : celles de l'attraction des sensibilités et des volontés, de la solidarité des intelligences, de la pénétrabilité des consciences. » Il fondera la psychologie scientifique et la sociologie, de même que les XVII[e] et XVIII[e] siècles avaient fondé la physique et l'astronomie. Les sentiments sociaux se révéleront comme des phénomènes complexes produits en grande partie par l'action ou la répulsion des systèmes nerveux et comparables aux phénomènes astronomiques : la science sociale, dans laquelle rentre une bonne partie de la morale, de l'esthétique, de la religion, deviendra « une astronomie plus compliquée ». Enfin, elle projettera une clarté nouvelle « jusque sur la métaphysique même ». Prenons pour exemple le déterminisme; voilà une doctrine qui, en nous déniant cette forme de pouvoir personnel qu'on nomme libre arbitre, semblait d'abord n'avoir qu'une influence dépressive; et cependant elle paraît aujourd'hui donner naissance à des espérances métaphysiques, très vagues encore, mais d'une portée illimitée, puisqu'elle nous fait entrevoir « que notre conscience individuelle pourrait bien être en communication sourde avec toutes les consciences, et que, d'autre part, la conscience, ainsi épandue dans l'univers, y doit avoir, comme la lumière ou la chaleur, un rôle important, capable sans doute de s'accroître et de s'étendre dans les siècles à venir [2]. »

1. *L'art au point de vue sociologique. Introduction.*
2. *L'art au point de vue sociologique. Ibid.*

Puisque toute vie, en prenant conscience de soi, s'aperçoit qu'elle est indivisiblement personnelle et collective, il en doit être ainsi du *sentiment* même que nous avons de la vie dès qu'elle devient en nous plus intense et plus libre; ce sentiment, c'est le *plaisir*. Comme la vie, le plaisir est toujours social par quelque côté, et il le deviendra de plus en plus, par une transformation qui n'est pas la moins importante de celles que l'avenir prépare à l'humanité. C'est la conclusion à laquelle aboutissait déjà la *Morale d'Epicure :* « En définitive, lisons-nous dans une des pages capitales de ce livre, qu'est-ce que serait un plaisir purement personnel et égoïste? En existe-t-il de cette sorte? Et quelle part ont-ils dans la vie? » Lorsqu'on descend dans l'échelle des êtres, on voit que la sphère où chacun d'eux se meut est étroite et presque fermée; c'est le polype, c'est le mollusque attaché à quelque point fixe. Mais, au contraire, montez vers les êtres supérieurs, vous voyez leur sphère d'action s'ouvrir, s'étendre, se confondre avec la sphère d'action des autres êtres. Chez l'homme, le sentiment qu'éprouve un individu déborde de toutes parts l'individu lui-même. L'égoïsme pur ne serait pas seulement une mutilation de soi, il serait une impossibilité. « Ni mes douleurs, ni mes plaisirs ne sont absolument miens. Les feuilles épineuses de l'agave, avant de se développer et de s'étaler en bandes énormes, restent longtemps appliquées l'une sur l'autre et formant comme un seul cœur; à ce moment, les épines de chaque feuille s'impriment sur sa voisine. Plus tard, toutes ces feuilles ont beau grandir et s'écarter, cette marque leur reste et grandit même avec elles : c'est un sceau de douleur fixé sur elles pour la vie. » La même chose se passe dans notre cœur, où viennent s'imprimer, dès le sein maternel, toutes les joies et toutes les douleurs du genre humain : sur chacun de nous, quoi qu'il fasse, ce sceau doit rester. « De même que le *moi*, en somme, est pour la psychologie contemporaine une illusion, qu'il n'y a pas de personnalité séparée, que nous sommes composés d'une infinité d'êtres et de petites consciences ou états de conscience, ainsi le plaisir égoïste, pourrait-on dire, est une illusion : mon plaisir, à moi, n'existe pas sans le plaisir des autres, je sens que toute la société doit y collaborer plus ou moins, depuis la petite société qui m'entoure, ma famille, jusqu'à la grande société où je vis. »

Transporter dans l'esthétique, dans la morale et dans la religion cette conception de la vie comme fusion intime de l'existence individuelle et de l'existence collective, tel était le but que se proposait Guyau. A ses yeux, le beau était la vie supérieure immédiatement *sentie* dans son intensité expansive, dans son activité à la fois individuelle et sociale; la morale était la vie supérieure *voulue* et

cherchée ; la religion était cette vie supérieure rêvée, *imaginée*, et imaginée sous les formes mêmes d'une « société universelle des consciences ».

La théorie en faveur, même dans l'école évolutionniste, au moment où Guyau abordait les problèmes de l'esthétique contemporaine, c'était celle qui ramène l'art, comme le beau même, à un simple jeu de nos facultés représentatives, — théorie dont le germe se retrouve chez Kant et Schiller. Guyau se demanda si, en s'attachant d'une manière exclusive au plaisir de la contemplation pure et du jeu, en voulant désintéresser l'art du vrai, du bien, en favorisant ainsi une sorte de dilettantisme chez les uns, de culte exclusif pour la forme chez les autres, on ne risquait point de méconnaître le côté sérieux et pour ainsi dire *vital* du grand art.

Selon Guyau, c'est le sentiment de la *solidarité* qui est le principe de l'émotion esthétique. Cette solidarité peut exister simplement entre les diverses parties d'un même individu ; elle peut exister aussi entre des individus divers. Les cellules de l'organisme, qui forment une société de vivants, ont besoin de vibrer sympathiquement et solidairement pour produire la conscience générale, la *cœnesthésie ;* la conscience individuelle est donc déjà *sociale*, et tout ce qui retentit dans notre organisme entier, dans notre conscience entière, prend un aspect social. « Il y a longtemps que les philosophes grecs ont placé le beau dans l'harmonie, ou du moins ont considéré l'harmonie comme un des caractères les plus essentiels de la beauté ; or cette harmonie, pour la psychologie moderne, se ramène à une solidarité organique, à une conspiration de cellules vivantes, à une sorte de conscience collective au sein même de l'individu. Nous disons *moi*, et nous pourrions aussi bien dire *nous*. L'agréable devient beau à mesure qu'il enveloppe plus d'harmonie entre toutes les parties de notre être et entre tous les éléments de notre conscience, à mesure qu'il est plus attribuable à ce *nous* qui est dans le *moi*. L'émotion esthétique élémentaire que renferme le plaisir est donc un sentiment de solidarité organique. » Maintenant quelle sera l'émotion esthétique la plus élevée? Ce sera évidemment celle qui résultera d'une solidarité plus vaste, de la solidarité sociale ou, mieux encore, universelle. « Les plaisirs qui n'ont rien d'impersonnel n'ont aussi rien de durable ; le plaisir qui aurait, au contraire, un caractère tout à fait universel, serait éternel. C'est dans la négation de l'égoïsme, négation compatible avec l'expansion de la vie même, que l'esthétique, comme la morale, doit chercher ce qui ne périra pas [1]. » Le beau

1. *L'art au point de vue sociologique*, ch. Ier.

est la forme supérieure du sentiment de la vie; en d'autres termes, c'est le sentiment ou le pressentiment d'une vie plus riche en intensité et en fécondité expansive, vie non pas seulement *conçue*, ni seulement *voulue*, mais déjà intérieurement *vécue*.

La théorie soutenue dans les *Problèmes de l'esthétique contemporaine* fut longuement et fortement combattue par M. Renouvier, qui rendit d'ailleurs justice aux mérites de premier ordre dont ce livre était un nouveau témoignage. Selon M. Renouvier, Kant et Spencer ont raison de croire que le propre de l'art est de traiter la réalité comme un « spectacle », les objets réels comme s'ils étaient « des images d'eux-mêmes », les fonctions de la vie comme si elles étaient un « jeu ». Pour notre part, nous croyons avec Guyau que c'est juste l'opposé du vrai, et nous disons : L'art traite le spectacle comme une réalité, les images comme des objets réels, le jeu même de l'imagination comme une vie vécue et sentie. L'art se sert de la contemplation pour la production et pour la jouissance; des images, pour la création d'une réalité supérieure déjà présente à notre esprit et à notre cœur; il se sert du jeu, enfin, et du surplus de notre activité pour un déploiement et un emploi de nos énergies les plus profondes, les plus sérieuses, les plus vitales non seulement au point de vue physique, mais au point de vue moral. Le prétendu spectacle est donc une action réelle, quoique concentrée dans nos puissances les plus intimes; la prétendue contemplation est un élan du vouloir-vivre, appliqué à une vie moins limitée, conséquemment plus vivante; le prétendu jeu est la prise au sérieux de notre activité, de notre volonté expansive pour elle-même et en elle-même; c'est un affranchissement, c'est une victoire, c'est la joie de la liberté reconquise. Ainsi la théorie du jeu et du spectacle intervertit l'ordre des idées : elle confond la forme de l'art avec le fond, la conséquence extérieure avec le principe interne. Seule, la théorie qui cherche dans le *vouloir* et dans le *vivre* l'origine et le but de l'art pénètre jusqu'au vrai moteur et au grand ressort de la vie esthétique. L'art, bien loin de se jouer autour du cœur des choses, *circum præcordia*, s'efforce de mettre un cœur en toutes choses et, pour cela, de *créer*, c'est-à-dire de *faire vivre*. La vie incomplète de la nature ne pouvant lui suffire, il engendre de lui-même une vie supérieure en plénitude et en fécondité, il la vit réellement, et nous la vivons avec lui, par lui; cette vie supérieure, loin d'être un simple « jeu pour la représentation », est un objet sincère de jouissance, d'amour, de volonté.

Guyau avait donc raison, selon nous, malgré la forme trop paradoxale qu'il donna aux considérations sur l'utile et l'agréable. De plus, il a mis hors de doute que tous les sens, même les sens infé-

rieurs, où la vie est plus profonde et plus intense, ont le droit de concourir à la production du sentiment esthétique. Dans les sens les plus *vitaux*, les moins contemplatifs, les moins indifférents, l'évolution nous montre les premières et les plus intimes manifestations de la sensibilité ou de la volonté : l'art, pour animer ses créations, est obligé de revenir sans cesse à ces primitives sources de la vie [1].

Les *fonctions vitales* sont déjà esthétiques parce qu'elles sont de la vitalité interne et harmonieuse, résultant de la synergie et de la sympathie des organes. Le sentiment seul de l'existence, quand il est en sa plénitude, a quelque chose d'esthétique : « En l'état de santé, dit Guyau, quand on écoute au fond de soi, on entend toujours une sorte de chânt sourd et doux. » La *respiration* de l'air libre qui fortifie et fait courir le sang, la *locomotion* et le mouvement

1. En parlant d'une tasse de lait bue dans une excursion au pic du Midi, Guyau a dit qu'il y avait dans la *saveur* même de ce lait frais et délicieux comme une symphonie pastorale. Et les critiques, notamment M. Jules Lemaître, de se récrier : — Vous confondez les sensations *visuelles* éveillées par la montagne environnante avec la saveur du lait apaisant la soif. — Pourtant le paradoxe avait son côté vrai. Même pour un aveugle qui aurait fait l'excursion appuyé sur la main d'un autre, le goût du lait de la montagne, le goût *réel*, considéré indépendamment de toutes les associations d'idées, ce goût intense et velouté résultant à la fois de la fatigue causée par l'ascension et du doux envahissement de bien-être qui y succède, ce goût enveloppant une complexe harmonie de saveurs et de parfums, une subtile essence de thym, de lavande, de romarin, de mille herbes combinées par une alchimie magique, avec le mélange de sensations venant de la soif apaisée, de la faim satisfaite, de la vie reprenant son cours, ce goût, dis-je, est une symphonie transposée de la langue des sons dans la langue rudimentaire des saveurs. Et je suis sûr que Beethoven n'eût pas reculé devant cette conséquence. Maintenant, rendez à l'aveugle et au sourd la vue et l'ouïe : que l'œil aperçoive, sous l'ombre fraîche de la cabane, la blancheur du lait recouvert d'une mousse légère, et au dehors, dans une gloire de lumière, le glacier du Néouvielle éblouissant sous le ciel bleu ; que l'oreille, dans la paix de l'air, entende tinter nonchalamment les clochettes lointaines du troupeau ; la symphonie s'enrichira de nouveaux accords, les instruments délicats et puissants de la vue ou de l'ouïe entreront dans l'orchestre et élèveront leurs voix sur la basse fondamentale des sens inférieurs ; il n'en est pas moins vrai que la symphonie existait déjà, quoique voilée, avant de s'amplifier et d'éclater dans l'ensemble final.

Il n'est donc pas exact que le beau se manifeste exclusivement par les sens les plus intellectuels, ceux de la vue et de l'ouïe, c'est-à-dire par ceux qui sont chargés de satisfaire notre curiosité autant et plus que les fonctions de la vie. M. Renouvier a beau invoquer l'usage de la langue vulgaire, qui ne dit pas une *belle* odeur, mais une bonne odeur, l'odeur de la rose, indépendamment de sa forme, est un si merveilleux mariage d'aromes, un chef-d'œuvre si compliqué de délicatesse, qu'elle est *belle*, en dépit des étroitesses du langage, ou, mieux encore, charmante parce qu'elle est *vivante ;* elle a une suavité qui indique à la fois de la force et de la douceur, de la grâce enfin, ce caractère plus beau que la beauté même, parce qu'il porte à aimer. Le beau proprement dit indique une forme précise ; le gracieux, le charmant, comme le sublime, dépasse la forme.

dans l'espace, l'ivresse de la liberté, de la fuite, de la course en plein vent, de l'ascension vers les sommets, tout cela n'a-t-il pas aussi sa poésie?

J'escaladai le roc, et je croyais, joyeux,
Voir ma force grandir en approchant des cieux [1].

La fonction de *reproduction* a une importance encore plus grande au point de vue esthétique, et Guyau y a justement insisté. L'amour, même sous la forme du désir, est un élément qui, plus ou moins voilé, joua toujours un grand rôle dans la poésie. Il entre aussi comme ingrédient essentiel dans le plaisir que nous causent les belles formes ou les belles couleurs de la statuaire ou de la peinture, les tons doux, caressants ou passionnés de la musique. « Ce n'est pas le cri du désir, dit Schiller, qui se fait entendre dans le chant mélodieux de l'oiseau. » Est-ce bien sûr? Le cri du désir brutal et du besoin, non sans doute, mais celui de l'amour, celui même du désir plus ou moins conscient qui envahit l'être?... En tout cas, si le chant de l'oiseau n'exprime aucun désir, en dira-t-on autant de la musique de Chopin, par exemple, ou de celle de Mozart (comme dans la chanson de Chérubin), ou de celle même de Beethoven? L'amour, sentiment vital et social par excellence, « est plus ou moins présent au fond des principales émotions esthétiques. L'admiration même n'est-elle pas un amour qui commence et n'a-t-elle pas dans l'amour son achèvement, sa plénitude? Dira-t-on qu'aimer une femme, c'est cesser de la trouver belle? » Une statue même qui nous rendrait amoureux comme Pygmalion cesserait-elle d'être belle? « Certes, l'art est pour une notable partie une transformation de l'amour, c'est-à-dire d'un des désirs les plus fondamentaux de l'être. Considérer le sentiment esthétique indépendamment de l'instinct sexuel et de son évolution nous semble donc aussi superficiel que de considérer le sentiment moral à part des instincts sympathiques, où l'école anglaise elle-même voit la première origine de la moralité [2]. » L'amour a d'autant plus droit à la première place en esthétique qu'il est le type des sentiments à la fois personnels et impersonnels où l'individu, même en paraissant agir en vue de soi, agit en vue de l'espèce et de la société entière. En outre, c'est de tous les sentiments celui qui produit la vitalité la plus puissante et la plus féconde, capable de tous les courages et de tous les dévouements. Aimer, c'est vivre par excellence, en soi et hors de soi tout ensemble; aussi, sous tous ses aspects, l'amour est esthétique, il est

1. *Vers d'un philosophe*, p. 74.
2. *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, p. 23.

le vrai inspirateur des poètes et des artistes. L'art, du moins le grand art, consiste à vivre la vie même de tous les êtres et à exprimer cette vie au moyen d'éléments empruntés à la réalité : or, vivre en autrui, n'est-ce pas aimer? Le grand artiste n'est donc pas celui qui contemple, c'est celui qui aime et qui communique aux autres son amour.

Je me sens pris d'amour pour tout ce que je vois :
L'art c'est de la tendresse [1].

La tristesse des Michel-Ange et des Beethoven vient de ce qu'ils aiment et « désirent démesurément », mais ne peuvent « que dans une faible mesure satisfaire leurs désirs », leur aspiration à vivre et à faire vivre :

Les hauts plaisirs sont ceux qui font presque pleurer [2].

III. — L'expansion de la vie comme principe de la morale.

Selon Guyau, le point de vue de l'école anglaise en morale est trop exclusivement utilitaire, trop extérieur et mécanique. Spencer voit dans les instincts désintéressés un produit de l'utilité sociale, qui a assuré le triomphe des instincts les plus préférables à l'espèce, une empreinte passivement reçue du commerce avec nos semblables et fixée peu à peu par l'hérédité. Les instincts de sympathie et de sociabilité ont été acquis plus ou moins artificiellement et mécaniquement dans le cours de l'évolution; en conséquence, ils demeurent plus ou moins adventices. Pour Darwin, c'est par une sorte de hasard que la pitié, la charité, le dévouement, la justice sont devenus des vertus : dans d'autres circonstances, dans un autre « milieu », qui sait si ce n'eussent pas été des vices? La moralité n'est plus alors qu'un « heureux accident » — très généralisé sans doute à la longue, prenant même à la fin la forme d'une loi, — mais enfin un accident, fixé pour un certain nombre de siècles dans ce tourbillon qui entraîne toutes choses. Guyau répond que la sélection, qui est selon Darwin la loi dominante des groupes sociaux, n'est autre chose en réalité que le développement et le triomphe de quelque capacité interne née de l'évolution même de l'individu, « et prolongée dans l'espèce plutôt que créée par la sélection naturelle ou sexuelle ». La collection et le milieu n'auraient évidemment pas réussi à faire éclore des sentiments ou des idées qui n'auraient pas été déjà *en germe* chez l'individu. « Il doit donc y avoir, au sein

1. *Vers d'un philosophe. L'art et le monde.*
2. *Ibid. Le mal du poète.*

même de la vie *individuelle*, une évolution correspondant à l'évolution de la vie sociale et qui la rend possible, qui en est la cause au lieu d'en être le résultat. »

L'école anglaise, par cela même qu'elle est trop utilitaire et, à l'exemple d'Épicure, trop hédoniste, donne prise à une double objection : elle se place trop exclusivement au point de vue de la finalité; de la causalité du conscient, non de l'inconscient, et elle demeure par là trop fidèle à la méthode des anciens moralistes. Or, dit Guyau, il ne faut pas croire que la plupart des mouvements partent de la conscience et soient des fins poursuivies; une analyse scientifique des ressorts de la conduite ne doit pas tenir compte seusement des mobiles conscients; la conscience n'est qu'un point lumineux dans la grande sphère obscure de la vie; c'est une petite lentille groupant en faisceaux quelques rayons de soleil et s'imaginant trop que son foyer est le foyer même d'où partent les rayons. « Le ressort naturel de l'action, avant d'apparaître dans la conscience, devait déjà agir au-dessous d'elle, dans la région obscure des instincts; la *fin* constante de l'action doit avoir été primitivement une *cause* constante de mouvements plus ou mois inconscients. Au fond, les *fins* ne sont que des *causes motrices* habituelles, parvenues à la conscience de soi... La sphère de la finalité coïncide, au moins en son centre, avec la sphère de la causalité (même si, avec les métaphysiciens, on considère la finalité comme primitive). Ce problème : quelle est la fin, la cible constante de l'action? devient donc, à un autre point de vue, celui-ci : quelle est la cause constante de l'action? Dans le cercle de la vie, le point visé se confond avec le point même d'où part le coup... Le *but* qui, de fait, *détermine* toute action consciente est dans la *cause* qui *produit* toute action inconsciente : c'est donc la *vie* même, la vie à la fois la plus intense et la plus variée dans ses formes. »

Il y a en nous de la *force accumulée* qui demande à se dépenser; quand la dépense en est entravée par quelque obstacle, cette force devient *désir* ou *aversion*; quand le désir est satisfait, il y a *plaisir;* quand il est contrarié, il y a *peine;* mais il n'en résulte pas, comme l'ont cru Épicure et les utilitaires, que l'activité emmagasinée se déploie uniquement *en vue* d'un plaisir, avec un plaisir pour *fin* et *motif* plus ou moins *conscient*; « la vie se déploie et s'exerce parce qu'elle est la vie. Le plaisir *accompagne* chez tous les êtres la recherche de la vie, beaucoup plus qu'il ne la *provoque*; il faut vivre avant tout, jouir ensuite. Le plaisir n'est pas premier; ce qui est premier et dernier, c'est la fonction, c'est la vie... La jouissance, au lieu d'être une fin réfléchie de l'action, n'en

est souvent, comme la *conscience* même, qu'un attribut. L'action sort naturellement du fonctionnement de la vie, en grande partie inconscient; elle entre aussitôt dans le domaine de la conscience et de la jouissance; mais elle n'en est pas [1]. » Le mobile emporté dans l'espace ignore la direction où il va, et cependant il possède une vitesse acquise prête à se transformer en chaleur et même en lumière, selon le milieu résistant où il passera; c'est ainsi que la vie devient désir ou crainte, peine ou plaisir, en vertu même de la force acquise et des primitives directions où elle est lancée.

La dernière conséquence à laquelle aboutit la méthode des utilitaires, trop finaliste, trop extérieure, trop purement sociale, c'est une double antinomie : 1° l'antimonie de l'instinct égoïste et de l'instinct social, sur laquelle il est inutile d'insister; 2° l'antinomie plus générale de l'instinct et de la réflexion, qui a fourni à Guyau son argument le plus important et le plus souvent cité. « Tout instinct tend à se détruire en devenant conscient [2] », depuis l'instinct de la pudeur jusqu'à celui de l'allaitement et celui même de la reproduction, qui disparaît par calcul chez les paysans français et menace la France d'un abaissement progressif de la natalité. Sans doute la dissolution de l'instinct moral par la réflexion ne peut être *soudaine*, ni chez l'individu ni dans la race, mais elle peut être *progressive*, comme la dissolution des anciennes institutions politiques, sociales et religieuses.

De là le problème qui se pose pour les moralistes. Puisque la conscience pour réagir à la longue et détruire graduellement, par la clarté de l'analyse, ce que la synthèse obscure de l'hérédité avait accumulé chez les individus et chez les peuples, il est nécessaire de rétablir l'harmonie : 1° entre l'instinct et la réflexion; 2° entre la sphère de la vie inconsciente et celle de la vie consciente; 3° entre le domaine de la causalité et celui de la finalité; 4° entre l'évolution produite par le milieu extérieur et l'évolution spontanée de l'individu même; 5° enfin, comme dernière conséquence, entre le point de vue social et le point de vue individuel. En un mot, il faut trouver une voie nouvelle et découvrir un principe d'action autre que le plaisir, « qui soit commun aux deux sphères, consciente et inconsciente, et qui conséquemment, *en prenant conscience de soi*, *arrive plutôt à se fortifier qu'à se détruire* »; il faut développer chez l'individu quelque puissance d'agir en vue du bien universel qui, en se réfléchissant sur elle-même, arrive à se justifier non seulement au point de vue social, mais aussi au point de vue individuel; au lieu d'une *loi* imposée

1. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.*
2. Voir la *Morale anglaise contemporaine.*

à la *liberté*, comme dans Kant, il faut trouver un déterminisme naturel d'impulsions et de sentiments qui, par la réflexion sous forme d'idées, se confirme et se règle lui-même, se révèle à lui-même comme *loi* en même temps que comme *moteur*.

Il est difficile de nier la pénétration avec laquelle Guyau a marqué les *desiderata* de l'évolutionisme anglais et les perfectionnements dont l'utilitarisme a besoin. Examinons maintenant le principe moral qu'il propose. Ce principe est la vie même prenant conscience de son *intensité* et de son *extension* et, par cette conscience même, devenant de plus en plus *généreuse*. La vie, selon lui, satisfait aux diverses conditions requises pour la solution du problème moral. D'abord, elle est cause, en même temps que fin, cause universelle de nos actes et fin universelle de ces mêmes actes : « Depuis le premier tressaillement de l'embryon dans le sein maternel jusqu'à la dernière convulsion du vieillard, tout mouvement de l'être a eu pour *cause* la vie en son évolution; cette cause universelle de nos actes, à un autre point de vue, en est l'effet constant et la fin. » La vie est universellement *désirée*, et tout ce qu'on désire est toujours quelque forme ou quelque fonction de la vie : la satisfaction de l'intelligence, par exemple, ou, comme dit Kant, de la raison pure, c'est encore au fond la satisfaction de la vie dans sa fonction la plus élevée, dans son penchant le plus proprement humain. Or, le fond de tout désir, l'essentiellement *désiré*, c'est ce qu'on appelle le *désirable*. Analysez la notion du désirable, vous reconnaîtrez qu'une chose est toujours désirable par rapport à quelque désir présupposé et antérieurement existant, et que le suprême désirable, c'est ce qui est propre à satisfaire le suprême désir. Or, le suprême désir, c'est-à-dire ce que *tous en fait* nous désirons *le plus et toujours*, c'est *la vie la plus intensive et la plus extensive sous tous les rapports*, au physique et au moral. La vie est donc bien cause et fin, synthèse du désiré et du désirable.

En même temps, elle est le ressort commun aux deux sphères de l'inconscient et du conscient : l'inconscient, c'est la vie; le conscient, c'est encore la vie se réfléchissant sur soi et offrant un degré supérieur de lumière, de transparence, c'est-à-dire au fond de concentration. Aussi l'instinct et la réflexion ne sont plus ici en antinomie : la vie, en acquérant la conscience de sa plus grande intensité et de sa plus grande extension, ne tend pas à se détruire : elle se fortifie au contraire, et l'instinct fondamental qui la constitue, en se réfléchissant, ne fait que condenser ce qu'il renferme de puissance.

Reste à savoir si la grande antinomie de l'égoïsme et de l'altruisme, de l'individuel et du social, trouvera sa solution dans le

même principe de la vie, tout au moins la solution la plus rapprochée qu'il nous soit réellement possible d'atteindre sans nous faire illusion à nous-mêmes. Guyau répond affirmativement. D'abord, selon lui, la vie *individuelle*, au lieu de n'être *sociale et sociable que par accident* (comme dans l'utilitarisme épicurien et anglais), est sociale et sociable *par essence*. Ce qui résulte des limitations de la vie imposées par le milieu, par les nécessités extérieures, par les circonstances défavorables et hostiles à la vie, c'est précisément l'*égoïsme*; ce qui résulte des tendances normales de la vie, de son intensité naturellement débordante, c'est l'altruisme; si bien que toute vie intense, en prenant une vraie conscience de son intensité même et de sa direction normale, acquiert la conscience de son caractère *social* et *sociable*, de sa tendance vers autrui, de sa fécondité et de sa générosité. L'égoïste est celui qui ne vit pas d'une vie assez intense et qui n'a pas assez conscience du caractère essentiellement social de la vie individuelle.

Le théorème fondamental, pour le moraliste, c'est donc, selon Guyau, *la loi de corrélation normale et générale* qui existe entre le maximum d'*intensité* de vie individuelle et le maximum d'*expansion* sociale ou altruiste. Guyau donne à cette loi le nom de loi de *fécondité morale*, ou de relation entre l'intensité vitale et l'extension vitale. Il est bien clair que cette loi, dans la pratique, est souvent entravée, suspendue, parfois même intervertie en apparence; mais encore une fois, selon Guyau, c'est là un résultat des circonstances du milieu et des limitations qui en résultent, et ce résultat peut devenir moins fréquent par le progrès moral et social, qui aboutit à une conscience croissante de la *générosité* naturelle à la vie.

La démonstration du théorème de la fécondité vitale contient deux sortes d'arguments, les uns objectifs et physiques, les autres subjectifs et psychiques. Objectivement, la vie ne peut acquérir une intensité interne supérieure sans acquérir par cela même une tendance supérieure à se répandre au dehors. « Au point de vue physique, c'est un besoin individuel que d'*engendrer* un autre individu, si bien que cet *autre* devient comme une condition de *nous-même*. La vie, comme le feu, ne se conserve qu'en se communiquant... Cela tient à la loi fondamentale que la biologie nous a fournie : « *la vie n'est pas seulement nutrition*, elle est *production et fécondité*. Vivre, c'est *dépenser* aussi bien qu'*acquérir*. » La reproduction, pour les physiologistes, n'est qu'un excès de nutrition et d'accroissement par suite duquel une portion de l'individu est érigée en un tout indépendant. Quand la génération devient *sexuée*, exigeant ainsi le

concours de deux individus, « une nouvelle phase morale commence pour le monde. L'organisme individuel cesse d'être isolé; son centre de gravité se déplace par degrés, et il va se déplacer de plus en plus. » On pourrait rendre la pensée de Guyau sensible en disant qu'au lieu d'un cercle ayant un seul centre individuel, on a désormais une ellipse avec deux foyers, qui est comme l'épanouissement du cercle primitif et la division du centre d'abord unique. La vie a maintenant deux foyers au lieu d'un. Et elle ne s'arrête pas là : les enfants sont des centres nouveaux dans le cercle de la famille; puis viennent les relations sociales qui établissent une réciprocité d'action entre les divers individus, si bien que chacun est obligé de vivre continuellement hors de soi et non pas seulement en soi [1].

Si nous passons du physique au mental, la même loi de fécondité devient encore plus visible, parce que les limitations matérielles de la vie sont de moins en moins tyranniques dans l'ordre mental. D'abord, la fécondité est la loi de l'intelligence comme elle est celle du corps : il est aussi impossible de renfermer en soi l'intelligence que la flamme : elle est faite pour rayonner. « Ce n'est pas sans raison qu'on a comparé les œuvres du penseur à ses enfants. Une force intérieure contraint aussi l'artiste à se projeter au dehors, à nous donner ses entrailles comme le pélican de Musset. » La pensée est impersonnelle et désintéressée. Même force d'expansion dans la sensibilité, et cela en raison de son intensité même : il faut que nous partagions notre joie, il faut que nous partagions notre douleur. « Nous ne sommes pas assez pour nous-mêmes; nous avons plus de larmes qu'il n'en faut pour nos propres souffrances, plus de joies en réserve que n'en justifie notre propre bonheur. » La volonté

1. Guyau insiste beaucoup sur l'importance *morale* de la génération et de la sexualité. « Si, par impossible, dit-il, ce que les physiologistes appellent la « génération asexuée avait prévalu dans les espèces animales et finalement dans l'humanité, la société existerait à peine. » De même pour les vertus sociales. « L'époque de la génération est aussi celle de la générosité. » Les enfants sont égoïstes, ils n'ont pas encore un surplus de vie à déverser au dehors. Le jeune homme a tous les enthousiasmes, il est prêt à tous les sacrifices, il vit trop pour ne vivre que pour lui-même. Le vieillard, au contraire, est souvent porté à redevenir égoïste. Les malades ont les mêmes tendances, toutes les fois que la source de vie est diminuée, il se produit dans l'être entier un besoin d'épargner, de garder pour soi : « On hésite à laisser filtrer au dehors une goutte de la sève intérieure... La génération a pour effet de produire le groupement des organismes, de faire vivre l'individu hors de lui-même, de créer la famille et, par là, la société; mais ce n'est là encore qu'une forme particulière du besoin général de fécondité. Ce besoin, symptôme d'un surplus de force accumulé par la nutrition même de l'organisme et par son développement physique ou mental, finit par agir sur l'organisme tout entier; il exerce du haut en bas de l'être une sorte de pression qui pousse l'être à produire, à engendrer de toutes les manières possibles, à se prolonger au dehors et en autrui. »

enfin a l'expansion et la fécondité pour loi naturelle : nous avons besoin d'agir, d'imprimer la forme de notre activité sur le monde. Travailler, c'est produire, et produire, n'est-ce pas être à la fois utile aux autres et à soi-même? C'est donc tout notre être qui est naturellement *sociable*, dans toutes ses puissances; la vie ne peut pas être complètement égoïste, quand même elle le voudrait. « Vie, c'est fécondité; et réciproquement la fécondité, c'est la vie à pleins bords, c'est la véritable existence. Il y a une certaine générosité inséparable de l'existence, et sans laquelle on meurt, on se dessèche intérieurement. Il faut fleurir. La moralité, le désintéressement, c'est la fleur de la vie humaine. » Et Guyau ajoute, dans une page qu'on ne peut se lasser de citer : « On a toujours représenté la *Charité* sous les traits d'une mère qui tend à des enfants son sein gonflé de lait; c'est qu'en effet la charité ne fait qu'un avec la fécondité débordante : elle est comme une maternité trop large pour s'arrêter à la famille. Le sein de la mère a besoin de bouches avides qui l'épuisent; le cœur de l'être vraiment humain a aussi besoin de se faire doux et secourable pour tous : il y a chez le bienfaiteur même un appel intérieur vers ceux qui souffrent [1]. »

Ainsi l'organisme le plus parfait sera aussi nécessairement le plus sociable, et l'idéal de la vie individuelle c'est la vie avec tous et pour tous. « Nous voilà bien loin de Bentham et des utilitaires, qui ne cherchent qu'à éviter la peine, qui voient en elle l'irréconciliable ennemie. C'est comme si on voulait ne pas respirer trop fort, de peur de se dépenser. »

Maintenant, étant admise la fécondité de la vie et sa tendance à se répandre en raison même de son intensité, quelle est la genèse de l'obligation morale? — L'obligation renferme trois éléments, une *impulsion* d'ordre supérieur qui rencontre de la résistance, une *idée*, un *sentiment*. Kant, attribuant l'obligation à la seule forme universelle de la loi, ne peut plus expliquer comment une pure forme *à priori* produit un intérêt, une impulsion, un sentiment; et il déclare qu'il y a là un mystère : « Il nous est absolument impossible, à nous autres hommes, dit-il, d'expliquer pourquoi et comment l'universalité d'une maxime comme telle, par conséquent la moralité, nous *intéresse*. » Guyau répond : « S'il s'agit d'une universalité toute formelle et logique, elle ne nous intéresse que comme satisfaction de l'instinct logique, et cet instinct logique n'est qu'une tendance *naturelle*, une expression de la vie sous son mode supérieur, qui est l'intelligence, amie de l'ordre, de la symétrie, de la similitude, de l'unité

1. *Esquisse d'une morale,* p. 24.

dans la variété, de la loi, conséquemment de l'universalité. » Mais le vrai *intérêt* et la vraie obligation s'attachent au *fond*, non à la forme. Or, le fond, ici, c'est la vie la plus intense et la plus extensive, le maximum de vie pour soi et pour autrui. — Mais pourquoi ce *maximum* est-il le plus haut des *intérêts?* — Parce que la vie ne va pas sans une *impulsion* qui la fait tendre à son plus haut développement. Cette impulsion est la force même demandant à s'exercer, elle est la *puissance* tendant à l'action. « La conscience de l'obligation est donc avant tout, dit Guyau, la conscience d'une puissance, et d'une puissance féconde, débordante, qui, rencontrant des obstacles, réagit. Le *devoir* provient d'un *pouvoir*, est la conscience même d'un pouvoir plus ou moins contrarié. De là cette proposition de capitale importance : — « On a trop interprété jusqu'ici le devoir comme le sentiment d'une *nécessité* ou d'une *contrainte*; c'est avant tout celui d'une *puissance.* » On se figure d'une part une loi formelle qui contraint, refrène, et d'autre part un libre arbitre, qui est la puissance à contraindre, à diriger. Selon Guyau, la loi ne fait qu'un avec la puissance même de vie intensive et extensive dont nous avons conscience, et la liberté est aussi cette puissance de vie prenant conscience de soi. Le devoir n'est alors que le *pouvoir* supérieur se maintenant contre les obstacles. « Le devoir est une expression détachée du pouvoir qui tend nécessairement à passer à l'acte. Nous ne désignons par devoir que le pouvoir dépassant la réalité, devenant par rapport à elle un idéal, devenant ce qui doit être, parce qu'il est ce qu'il peut être, parce qu'il est le germe de l'avenir débordant déjà le présent. C'est de la vie même et de la force inhérente à la vie que tout dérive : la vie se fait sa loi à elle-même par son aspiration à se développer sans cesse. Au lieu de dire : *Je dois, donc je puis*, il est plus vrai de dire : *Je puis, donc je dois.* »

Toutefois il y a dans l'obligation, outre l'élément impulsif, un élément intellectuel, une idée de rationalité. Comment ne semblerait-il pas rationnel à la vie d'atteindre son maximum pour soi et pour autrui? L'idée même de ce développement supérieur, aussi grand qu'on peut le concevoir, est *une force tendant à le réaliser.* L'idée est même déjà la réalisation commencée de l'action supérieure.

Enfin, le troisième élément de l'obligation est le *sentiment* qui s'attache à l'idée de la vie la plus intensive et la plus extensive. Ce sentiment donne à nos plaisirs un caractère de plus en plus sociable et aboutit à *la fusion croissante des sensibilités.* « En vertu de l'évolution, nos plaisirs s'élargissent et deviennent de plus en plus impersonnels. Plus on ira, plus le cœur humain sera placé dans cette alternative : se dessécher, ou s'ouvrir. »

De même que la vie se fait son obligation d'agir par sa puissance même d'agir, elle se fait aussi sa sanction par son action même, car en agissant elle jouit de soi, en agissant moins elle jouit moins, en agissant davantage elle jouit davantage. « Même en se donnant, la vie se retrouve. Même en mourant, elle a conscience de sa plénitude ». La sanction, c'est le degré d'élévation dans l'échelle de la vie qu'un être atteint en agissant d'une manière qui le fait monter ou descendre : nous nous classons nous-mêmes, nous nous jugeons nous-mêmes par nos actions, et nous nous plaçons aussi nous-mêmes au rang qui nous appartient; pas plus que l'obligation, la sanction n'est extérieure à la vie.

Cette morale de la vie intensive et extensive constitue, pour Guyau, la partie positive de la science des mœurs. Lui-même la présente comme ayant besoin d'être complétée par la spéculation métaphysique. A la juger en elle-même, on ne peut nier la part de vérité qu'elle renferme, et la force avec laquelle son auteur l'a établie. Nous aurions seulement voulu une analyse plus complète du principe même, qui est la vie. Guyau considère cette idée comme plus fondamentale et plus primitive que toutes les autres, que celles de mouvement, de pensée, et même d'existence, qui, à ses yeux, n'en sont que des extraits et des abstraits. Pourtant, du côté physique, la vie semble se réduire à un pur mécanisme; du côté psychique, elle se ramène à une *impulsion* accompagnée d'une *conscience* plus ou moins obscure et d'un *sentiment* plus ou moins obscur. L'idée de vie nous paraît donc plus complexe et moins *radicale* qu'elle ne semble à Guyau. Par cela même, l'idée de la vie reste pour nous ambiguë, comme tout ce qui a double aspect. Dès lors, quel est l'aspect qui doit se subordonner l'autre? Est-ce la vie physique? Est-ce la vie mentale? Selon Guyau, c'est la vie mentale, parce qu'elle réalise le *maximum* de l'intensité extensive. Alors se pose une question nouvelle : En quoi consiste l'*intensité* de la vie et comment pouvons-nous la mesurer? Si la mesure est toute *quantitative*, il n'est pas certain que la vie la plus intensive coïncide toujours avec la plus extensive et la plus généreuse[1]. Le théorème sur la corrélation entre l'intensité et l'extension vitale est de la plus haute valeur : une force *intense* tend assurément à se répandre au dehors et à dominer les obstacles, mais Guyau n'a pas encore assez fait voir que la *seule* manière de se répandre soit d'être généreux et aimant. L'énergie vitale, et même psychique, peut se manifester par la domination sur les autres et leur emploi pour nos propres

1. Voir, dans la *Revue des Deux Mondes*, notre étude sur les *Transformations futures de l'idée morale*.

fins, au lieu de se manifester par la subordination de nous-mêmes aux fins universelles. En un mot, il y a deux *directions* possibles de l'activité intensive : la direction centripète et la direction centrifuge. Il eût fallu, par un théorème spécial, établir plus expressément que la direction vers autrui est le seul moyen de maintenir la vie individuelle dans son maximum d'énergie à la fois intensive et féconde.

A vrai dire, le critérium de la quantité semble pratiquement insuffisant en morale, et la considération de qualité paraît inévitable pour *qualifier* les actes. Pour celui qui irait au fond des choses, il y aurait sans doute identité fondamentale, comme Guyau l'admet, entre l'activité la plus intense quantitativement et l'activité la plus développée qualitativement; mais, n'ayant point de mesure quantitative pour la vie, nous sommes obligés de la régler par des considérations de qualité.

Enfin, dans le domaine même de la quantité, il peut y avoir antinomie entre l'intensité actuelle et la durée future de la vie : on peut être, par exemple, dans cette alternative : abaisser le niveau de sa vie ou renoncer à vivre. Guyau a prévu et indiqué cette difficulté, comme les autres, et il répond : « Le sacrifice même de la vie peut être encore, dans certains cas, une expansion de la vie, devenue assez intense pour préférer un élan de sublime exaltation à des années de terre à terre. Il y a des heures où il est possible de dire à la fois : je vis, j'ai vécu. Si certaines agonies physiques et morales durent des années, et si l'on peut pour ainsi dire mourir à soi-même pendant toute une existence, l'inverse est aussi vrai, et l'on peut concentrer une vie dans un moment d'amour et de sacrifice. » Cette doctrine est profondément juste, mais à la condition qu'on prenne la vie au sens psychique, non au sens physique, et même, dans le domaine psychique, il faut établir une hiérarchie entre les diverses manifestations de la vie, de manière à donner le premier rang à la volonté aimante, désintéressée, universelle. Il eût donc mieux valu, selon nous, sous l'idée de *vie*, retrouver celle de *volonté*, montrer que la volonté normale, radicale, est une volonté de l'universel, une volonté aimante, et enfin mesurer avec le plus de précision possible la valeur des actes à leur rapport avec cette volonté.

La conclusion à laquelle Guyau arrive, et qu'il exprime avec sa franchise habituelle, est la suivante : « Une morale positive et scientifique ne peut faire à l'individu que ce commandement : — Développe ta vie dans toutes les directions; sois un *individu* aussi riche que possible en énergie intensive et extensive; pour cela, sois l'être

le plus *social* et le plus sociable. Au nom de cette règle générale, la morale pourra bien prescrire à l'individu certains sacrifices partiels et mesurés; elle pourra formuler toute la série des devoirs moyens entre lesquels se trouve renfermée la vie ordinaire. En tout cela, bien entendu, rien de catégorique, d'absolu, mais d'excellents conseils hypothétiques : si tu poursuis ce but, la plus haute intensité de vie, fais cela. » Mais, ajoute Guyau, comment la morale purement scientifique de la vie pourra-t-elle nous faire accomplir des actes qui dépassent le niveau de la morale moyenne et scientifique? Comment, en certains cas, entraîner l'individu à un désintéressement définitif, parfois au sacrifice de soi?

Outre les mobiles que nous avons précédemment examinés et qui agissent constamment dans les circonstances normales, Guyau, dans une analyse aussi fine que neuve, en fait intervenir d'autres, qu'il appelle l'amour du *risque physique* et l'amour du *risque moral*. L'homme, dit-il, est un être ami de la spéculation, non seulement en théorie, mais en pratique. Là où cesse la certitude, ni sa pensée ni son action ne cessent pour cela. Et c'est chose heureuse, car la vie se trouverait à chaque instant suspendue s'il fallait toujours agir avec des certitudes positives : nous en sommes réduits perpétuellement à conjecturer, à spéculer, à nous lancer dans l'incertain. Cet instinct du risque était nécessaire à l'humanité; aussi s'est-il développé chez les peuples primitifs, par le courage devant le danger, par l'amour de l'inconnu et de l'aventureux : le péril était l'élément où vivait l'humanité primitive, et nous vivons encore au milieu de risques sans nombre, physiques, économiques, politiques et moraux. Pascal a introduit dans le problème moral la crainte du risque ; Guyau y introduit le *plaisir* du risque, qui manifeste encore sous une forme nouvelle la *fécondité de la vie*, la corrélation nécessaire entre l'intensité de la vie et son expansion.

L'hypothèse métaphysique est elle-même un risque de la pensée ; l'action conforme à cette hypothèse est un « risque de la volonté », un *alea* sublime, le καλὸς κίνδυνος de Platon. L'être supérieur, c'est celui qui entreprend et risque le plus, soit par sa pensée, soit par ses actes. Cette supériorité vient de ce qu'il a un plus grand trésor de force intérieure; il a plus de *pouvoirs*, par cela même il a conscience d'un *devoir* supérieur.

En résumé, dans sa partie scientifique et certaine, la morale est *incomplète;* dans sa partie métaphysique, la morale est *douteuse*. Il y a un point de la montagne où on entre dans le nuage. Guyau constate la chose et dit : — Qu'y pouvons-nous faire? Rien. Contentons-nous donc d'une morale partiellement certaine et partiellement

incertaine. On n'ébranle pas la *vérité* d'une science, par exemple de la morale, en montrant que son objet comme science est restreint, ou qu'elle renferme des postulats. « Au contraire, restreindre une science, c'est souvent lui donner un plus grand caractère de certitude : la chimie est une alchimie restreinte aux faits observables. » — Mais, si la morale ainsi conçue et restreinte conserve sa *vérité*, conservera-t-elle son *autorité*, son caractère *impératif?* — Evidemment non. C'est ce que Guyau reconnaît encore et accepte. Pourquoi tenir tant à n'être bon que suivant une *loi?* Pourquoi voulez-vous être généreux par commandement, dévoué par ordre, aimant par consigne? Pourquoi voulez-vous que la catégorie suprême soit celle de *loi*, au lieu d'être celle de *bonté?* Ce bien est bon parce qu'il est le bien, et non parce qu'il est commandé. Il y a un idéal supérieur qui satisfait notre pensée et notre sentiment; ne demandez rien au delà. — Mais si je ne suis pas touché de cet idéal? — Si vous n'en êtes pas touché, est-ce donc une *loi* impérative qui pourra faire que vous en soyez touché?

Deux points ressortent du livre de Guyau sur la morale sans obligation ni sanction, — le seul essai sérieux et original de construction éthique que nous ayons encore en France au point de vue évolutionniste : d'une part, la morale naturaliste et positive ne fournit pas de principes invariables et absolus, soit en fait d'obligation, soit en fait de sanction; d'autre part, si la morale idéaliste peut en fournir, c'est, selon lui, à titre purement hypothétique, non assertorique. « En d'autres termes, ce qui est de l'ordre des faits n'est point universel; et ce qui est universel est une hypothèse spéculative, or, d'une hypothèse ne peut descendre une *loi;* il en résulte que l'impératif *absolu,* en tant que loi absolue et catégorique, disparaît des deux côtés. » Guyau déclare accepter pour son propre compte cette disparition, et au lieu de regretter la variabilité morale qui pourra en résulter en certaines conjonctures, il la considère au contraire comme « la caractéristique de la morale future ». Celle-ci, sur une foule de points, ne sera pas seulement αὐτόνομος, mais ἄνομος.

Cette doctrine si originale neuve et si approfondie pourrait sembler un paradoxe aux esprits superficiels; c'est cependant la conclusion logique de tout système qui n'attribue à la métaphysique qu'une valeur hypothétique et qui ramène ainsi la morale à des *faits* suivis d'*hypothèses;* car la théorie kantienne d'une *loi formelle* se suffisant à elle est bien difficile à soutenir. Selon nous, il n'y aurait qu'un moyen de rendre la morale moins *hypothétique* en ses fondements et moins *an-archique* en ses applications. Ce serait de montrer qu'il y a : 1° des *certitudes*, les unes négatives, les autres positives,

dans la métaphysique même; 2° des probabilités susceptibles d'une *estimation* suffisamment rigoureuse, sinon d'un calcul proprement dit. D'où on conclurait que, dans la morale même, qui, en sa partie la plus fondamentale, est la mise en pratique de la métaphysique, il existe, outre les *faits* positifs et les *hypothèses* spéculatives, une part de *certitude* déterminée et de *probabilité* déterminée, par conséquent une législation générale possible, différente de l'arbitraire individuel et de l'*anomie*.

En somme, Guyau a déterminé magistralement les bases *vitales*, non pas seulement sociales et utilitaires, de la moralité, la relation normale de la vie intensive et de la vie expansive malgré les exceptions qu'elle comporte, la limite où s'arrête la morale évolutionniste, enfin la nécessité d'en compléter les données positives par les inductions métaphysiques. Avec l'*Esquisse d'une morale* éclatent les grandes qualités de penseur et d'écrivain déjà visibles dans les précédents ouvrages de l'auteur, et que nous retrouverons à leur plus haut degré dans l'*Irréligion de l'avenir*. Elles procèdent toutes d'une qualité qui est maîtresse en philosophie comme en littérature : l'absolue sincérité. Cette sincérité aborde courageusement tous les problèmes, va à l'encontre des idées reçues sans se soucier de ce qu'on pourra penser ou dire, sans autre préoccupation que de se mettre en présence de la réalité, comme le croyant se met « en présence de Dieu ». Et pourtant, que de regrets et de tristesses pour celui qui doute de ce qui lui paraîtrait le plus doux à croire, qui ébranle ce qu'il aurait voulu conserver! Notre philosophe n'en garde pas moins jusqu'au bout l'abnégation et le détachement de soi :

Le vrai, je sais, fait souffrir;
Voir, c'est peut-être mourir;
N'importe! ô mon œil, regarde [1]!

Sa pensée, sans dessein préconçu de soutenir tel système ou de combattre tel autre, s'aventure seule à la recherche de ce qui est, avec les hardiesses et les angoisses de celui qui voyage sans compagnon; il n'essaye pas plus de vous faire illusion sur ce qu'il n'a pu découvrir que sur ce qu'il a cru trouver; la limite qu'il n'est pas parvenu à franchir, il la marque lui-même; l'objection qu'on peut lui faire, il la fait tout le premier et vous dit d'avance : voilà ce que je ne puis éclaircir. S'il se met parfois en scène, c'est pour vous y mettre vous-même : c'est le moi humain qu'il a étudié en lui; il n'a pas dessein de vous intéresser à sa personnalité, mais à la vôtre.

Si la sincérité est l'inspiratrice de la vraie philosophie, elle est

1. *Vers d'un philosophe. La douce mort.*

aussi celle du grand art. Jointe à la force de la pensée et à la tendresse du cœur, elle aboutit nécessairement à produire, au point de vue du style, deux impressions dominantes, selon que les questions ont plus ou moins de grandeur et d'importance : c'est d'abord l'impression d'une grâce naturelle, qui est comme la transparence d'une belle âme s'abandonnant telle qu'elle est aux regards; c'est ensuite, quand l'horizon s'élargit avec la hauteur même des questions abordées, l'impression du sublime, qui naît de ce qu'on aperçoit, comme sur un sommet, une pensée face à face avec l'infini mystère. Ces deux impressions, de l'avis unanime des critiques, sont fréquentes dans les ouvrages de Guyau; il aura le rare honneur de compter parmi les écrivains qui, en leurs meilleurs moments, comme soulevés au-dessus d'eux-mêmes, excitent naturellement et sans effort le sentiment du sublime. Dans l'*Esquisse d'une morale*, les pages sur l'Océan dont nous n'avons cité qu'une partie [1], les pages sur la charité et « l'appel intérieur vers ceux qui souffrent [2] »; dans les *Vers d'un philosophe*, la *Question* sur Dieu [3], une partie de l'invocation à la Nature (*Genitrix hominumque deumque*), plusieurs strophes de l'*Analyse spectrale;* enfin et surtout, dans l'*Irréligion de l'avenir*, après tant de pages qu'il serait trop long de citer, les pages finales sur l'immortalité, sur la destinée du monde et de l'homme [3], ne sont rien moins que des inspirations sublimes : c'est du Pascal moins troublé, avec plus de sérénité et de résignation scientifique.

Alfred Fouillée.

(*A suivre.*)

1. *Esquisse d'une morale,* p. 103 à 106.
2. Page 24.
3. *L'Irréligion de l'avenir.*

SUICIDE ET NATALITÉ

ÉTUDE DE STATISTIQUE MORALE

Depuis les progrès de la démographie, la question de la population est sortie des discussions logiques où les économistes l'avaient trop longtemps maintenue. On ne se contente plus aujourd'hui de disserter sur le principe abstrait de la lutte pour la vie ou sur les chances qu'a la production d'atteindre plus ou moins vite sa limite extrême. Une telle méthode ne pouvait faire avancer le problème d'un pas, car, si générale que soit la loi de la concurrence, elle n'est pas seule à régir les faits sociaux, et résoudre d'après cet unique axiome la question si complexe de la population, c'était se condamner à une solution tronquée. D'autre part, rien n'est vain comme de se demander ce que peuvent devenir la population et les objets de consommation dans un avenir reculé, car la réponse dépend de mille circonstances que l'observateur ne peut atteindre ni prévoir. La science étudie ce qui est avant de chercher à deviner ce qui sera et elle ne peut induire l'avenir que d'après le présent bien connu. La seule manière de décider si l'accroissement de la population est un bien ou un mal pour un peuple est donc d'observer les sociétés où ce phénomène se produit, celles où le fait inverse se rencontre et de les comparer.

Seulement il faut choisir avec discernement le fait social sur lequel on fait porter l'observation. D'ordinaire on raisonne comme si le bonheur des individus et celui des sociétés croissaient avec la quantité des objets consommés. On pose en principe qu'un peuple est plus heureux qui consomme davantage et on croit alors que pour résoudre le problème il suffit de chercher si les mouvements de la consommation varient ou non comme ceux de la natalité [1]. Mais c'est oublier combien le bonheur est chose relative. Il importe peu que l'aisance augmente si les besoins s'accroissent autant ou davantage. La satis-

1. Voy. Nadaillac (le marquis de), *Affaiblissement de la natalité en France*. Paris, 1881, p. 121 et sqq.

faction qu'ils reçoivent n'est pas plus complète s'ils s'étendent plus loin à mesure qu'ils sont plus satisfaits; l'écart reste le même. Il y a là une vérité de psychologie élémentaire que les économistes ont généralement méconnue. Le bonheur social est une résultante qui dépend d'une multitude de causes. L'augmentation des ressources, communes et privées, n'est qu'une de ces causes et très souvent ce n'est même pas une des plus importantes. Pour qu'une société se sente bien portante, il n'est ni suffisant ni toujours nécessaire qu'elle dépense beaucoup de houille ou consomme beaucoup de viande; mais il faut que le développement de toutes ses fonctions soit régulier, harmonieux, proportionné.

A vrai dire, nous ne possédons pas de criterium qui nous permette d'évaluer avec quelque exactitude le degré de bonheur d'une société. Mais il est possible d'estimer comparativement l'état de santé ou de maladie où elle se trouve, car nous disposons d'un fait assez bien connu qui traduit en chiffres les malaises sociaux : c'est le nombre relatif des suicides. Sans insister ici sur la psychologie de ce phénomène, il est bien certain que l'accroissement régulier des suicides atteste toujours une grave perturbation dans les conditions organiques de la société. Pour que ces actes anormaux se multiplient, il faut que les occasions de souffrir se soient multipliées, elles aussi, et qu'en même temps la force de résistance de l'organisme se soit abaissée. On peut donc être assuré que les sociétés où les suicides sont le plus fréquents sont moins bien portantes que celles où ils sont plus rares. Nous avons ainsi une méthode pous traiter le problème si controversé de la population. Si l'on peut établir que le développement de la natalité est accompagné d'une élévation du nombre des suicides, on aura le droit d'en induire qu'une natalité trop forte est un phénomène maladif, un mal social. En revanche, une constatation inverse impliquerait une conclusion contraire.

Plusieurs faits sur lesquels les démographes ont déjà appelé l'attention semble confirmer la première de ces propositions. Dans les pays où la population est trop dense, les suicides sont nombreux et on les voit baisser toutes les fois que l'émigration, fonctionnant comme une soupape de sûreté, vient soulager la société de cette pléthore menaçante [1]. Si donc on s'en tenait à ces seules observations, on pourrait regarder le malthusianisme comme démontré par la statistique. Je ne songe pas à contester ces faits; mais je voudrais leur en opposer de contraires, non moins nombreux et non moins importants qui limitent la portée des premiers. En d'autres termes, si une nata-

1. Legoyt, *Suicide ancien et moderne*, p. 257.

lité excessive pousse au suicide, une natalité trop faible produit exactement les mêmes résultats.

Exposer les faits qui démontrent cette loi, puis l'interpréter, tel est l'objet de cette étude.

I. — *Suicide et natalité dans les différents pays d'Europe.*

Si l'on réunit dans une même classe les pays d'Europe où il y a le plus de suicides, dans une autre ceux où il y en a le moins, et si on cherche quelle est la natalité moyenne dans ces deux espèces de sociétés, on obtient le résultat suivant.

	Suicides sur 1,000,000 d'habitants.	Naissances sur 1,000 h. (1865-76).
Pays où le suicide est le plus fréquent.		
Danemark (1866-75)...........	267	30,9
France (1871-75)..............	150	25,7
Suisse (1876)..................	196	30,4
Prusse (1871-75)...............	133	38,5
Autriche Cisleithane (1873-77)..	122	38,7
Bavière (1871-76)..............	90	39,2
Suède (1871-75)................	81	30,4
Norvège (1866-73)..............	74	30,3
Angleterre et Galles (1871-76)..	70	35,5
Moyenne.............	131	33,3
Pays où le suicide est le moins fréquent.		
Hongrie (1864-65).............	52	41,7
Belgique (1866-75)............	67	32,1
Hollande (1869-72)............	35	35,6
Italie (1864-76)................	31	37,1
Finlande (1869-76)............	31	34,5
Espagne (1866-70).............	17	35,7
Roumanie ?...................	25	30,2
Écosse ?......................	34	35,1
Moyenne.............	36	35,7

Ainsi tandis que dans les pays où l'on se suicide le us il y a 33,3 naissances sur 1000 habitants, il en a 35,7 dans les pays où l'on se suicide moins. L'écart, il est vrai, n'est pas très considérable, et si nous n'avions pas d'autre preuve à l'appui de notre thèse, nous ne devrions admettre entre le suicide et la natalité qu'une relation lointaine et vague. Il y a pourtant là un premier fait qui ne doit pas être négligé. On ne se refusera pas à y attribuer plus d'importance encore si l'on réfléchit que la faiblesse de la natalité ne saurait être en aucun cas qu'une des innombrables conditions dont dépend le développement du suicide. Il est donc déjà très remarquable que de ces multiples influences celle de la natalité se dégage avec une suffisante

netteté. Pour apprécier justement ce premier document, il faut surtout tenir compte de ce fait que parmi les pays qui font partie de la première classe, il en est où l'abondance des suicides n'est certainement pas due à une natalité trop faible, mais bien plutôt à une natalité trop forte. Tel est certainement le cas de l'Allemagne. La seule présence de ce pays si prolifique dans la première de nos deux classes en élève sensiblement la natalité moyenne. Si en effet on en retire la Prusse et la Bavière, on trouve :

Pays où le suicide est le plus fréquent. Natalité moyenne, 31,7.

Pays où le suicide est le moins fréquent. Natalité moyenne, 35,7.

Si, malgré la présence de cette cause perturbatrice, l'influence d'une natalité faible sur le suicide se fait néanmoins sentir, c'est qu'elle est malgré tout assez générale. Aussi Morselli à qui nous avons emprunté le tableau ci-dessus ne peut s'empêcher de reconnaître le fait tout en renonçant à l'expliquer. Il demande qu'on le soumette à un examen plus détaillé [1]. C'est ce que nous allons essayer de faire.

Cette première expérience est doublement instructive. En même temps qu'elle nous fournit une première preuve, imparfaite il est vrai, de notre hypothèse, elle nous indique où il faut aller chercher les éléments d'une démonstration plus complète. Ce n'est évidemment ni dans les pays où la natalité est très forte, ni dans ceux où elle est simplement bonne que nous trouverons les faits dont nous avons besoin. Dans les premiers, en effet, la natalité tendrait plutôt à produire le suicide au lieu de le prévenir; dans les autres, nous n'aurions pas un champ d'observations suffisamment variées. Il faut donc nous adresser à un peuple où la natalité moyenne soit faible. La France ne remplit que trop cette condition.

II. — *Suicide et croît physiologique dans les départements français.*

On mesure souvent la natalité en divisant le nombre de naissances annuelles, défalcation faite des mort-nés (S_0), par le chiffre total de la population (N). On obtient ainsi ce qu'on appelle la natalité générale. Mais cette mesure est des plus imparfaites, car la population générale comprend un grand nombre de sujets qui ne sont pas encore ou ne sont plus capables de se reproduire, les impubères et les vieillards; et comme ils sont inégalement distribués sur la surface du territoire, la comparaison des départements au point de vue de la natalité se trouve ainsi faussée. Là où ils sont le plus nombreux, ils

1. Morselli, *Il suicidio,* p. 199.

diminuent en apparence le chiffre de la natalité, parce qu'ils grossissent le dénominateur N du rapport $\frac{S_0}{N}$. C'est pourquoi on préfère, quand on le peut, calculer la natalité en éliminant de N tous les éléments impropres à la génération, c'est-à-dire en divisant le nombre annuel des naissances par le total de la population pubère (de 15 à 50 ans pour les femmes).

Mais ce qu'on obtient ainsi c'est plutôt le chiffre de la fécondité moyenne, et ce n'est pas ce qui nous intéresse pour le moment. En effet, nous voulons étudier la natalité dans sa fonction sociale qui est d'entretenir la vie de la société. Or la manière dont cette fonction est remplie ne peut évidemment être appréciée d'après le seul chiffre des naissances; mais il faut tenir compte des vides que ces naissances sont destinées à combler, c'est-à-dire des décès. La même activité reproductrice peut être forte ou faible suivant que les pertes à réparer sont plus ou moins nombreuses. En d'autres termes, l'effet socialement utile de la natalité — et c'est celui-là seul qui nous importe — ne peut être exprimé qu'en fonction de la mortalité. Une société prolifique, mais où la mortalité est aussi très forte, n'est pas mieux portante qu'une autre où l'on naît moins, mais où l'on meurt moins. C'est pourquoi nous comparerons le chiffre des suicides dans les différents départements français non pas à la natalité proprement dite, soit générale, soit spéciale, mais à l'accroissement de population qui résulte de l'excès des naissances sur les décès. C'est ce qu'on a fort justement appelé le croît physiologique. L'accroissement ainsi calculé a de plus le très grand avantage de ne pas tenir compte des mouvements migratoires d'un département dans l'autre, qui ne pourraient évidemment que troubler nos recherches.

Dans le *Compte général pour l'administration de la justice criminelle en France*, année 1880, M. Yvernès a réparti les départements en six classes suivant la fréquence des suicides qui y ont été commis annuellement de 1830 à 1880 [1]. Cherchons donc quelle a été pendant cette même période, ou pendant une période, très voisine de celle-là, le croît physiologique moyen dans chacune de ces six classes. Je le prends tel qu'il a été calculé par M. Bertillon pour les 69 premières années de ce siècle (1801-1869) [2].

1. Voy. la Planche 11.
2. Voy. *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, articles France, Démographie. — Je ne fais entrer dans mes calculs que 82 départements; j'ai dû laisser de côté les Alpes-Maritimes et les Savoies, dont la démographie n'est connue que depuis trop peu de temps, et les départements annexés en 1870 qui ne sont plus compris dans la carte des suicides dressée par M. Yvernès.

D'autre part, comme la première de ces six classes ne comprend qu'un département, la Seine, je la réunis à la suivante dans les calculs qui vont suivre.

I[re] Classe. — (*De 39 à 28 suicides annuels par 100,000 habitants.*)

	Excédent annuel des naissances sur 1,000 décès (1801-1869).
Seine	2,4
Seine-et-Oise	0,7
Seine-et-Marne	2,6
Marne	2,6
Oise	1,5
Croît moyen	1,9

II[e] Classe. — (*De 21 à 17 suicides annuels par 100,000 habitants.*)

Seine-Inférieure	3,6
Aisne	4,3
Aube	2
Eure-et-Loir	2,1
Var	0,3
Croît moyen	2,4

III[e] Classe. — (*De 16 à 12 suicides annuels par 100,000 habitants.*)

Eure [1]	— 0,6
Charente-Inférieure	1,7
Vaucluse	4,5
Basses-Alpes	2,9
Bouches-du-Rhône	2
Pas-de-Calais	5,6
Ardennes	6
Meuse	3,7
Côte-d'Or	2,8
Indre-et-Loire	2,5
Drôme	5,6
Somme	3,5
Rhône	5,8
Yonne	2,2
Loir-et-Cher	3,7
Loiret	3,4
Croît moyen	3,49

IV[e] Classe. — (*De 11 à 5 suicides annuels par 100,000 habitants.*)

Doubs	5,1
Jura	2,7
Haute-Saône	4,7
Dordogne	3,4
Cher	7,8
Indre	6,2
Nièvre	5,9

1. Le tableau de M. Bertillon attribue à l'Eure un croît de + 0,6; nous croyons que c'est une erreur de signe et nous rectifions. De même plus bas pour le Calvados.

Deux-Sèvres	4,8
Tarn-et-Garonne	0,6
Gironde	2,1
Isère	5,5
Maine-et-Loire	3,6
Saône-et-Loire	5,6
Mayenne	3,9
Haute-Marne	3,4
Calvados	— 0,1
Hérault	4
Lot-et-Garonne	0,3
Orne	1,4
Sarthe	3,4
Manche	2,1
Charente	2,3
Nord	7
Corrèze	6,1
Haute-Vienne	4,7
Loire	8,3
Aude	5,1
Pyrénées-Orientales	6,6
Vosges	6,4
Ardèche	7,2
Landes	4,6
Basses-Pyrénées	4,9
Vendée	6,2
Vienne	5,6
Côtes-du-Nord	3,7
Finistère	5
Ille-et-Vilaine	2,8
Loire-Inférieure	5,7
Morbihan	4,4
Allier	5,7
Ain	2,3
Hautes-Alpes	3,5
Gard	5,5
Croît moyen	4,4

Ve Classe. — (*De 4 à 2 suicides annuels par 100,000 habitants.*)

Corse	6,2
Creuse	6,3
Aveyron	5,6
Lozère	5,9
Hautes-Pyrénées	5,9
Cantal	3,8
Haute-Loire	5,5
Ariège	6,3
Tarn	5,4
Haute-Garonne	4,4
Gers	1
Lot	3,1
Puy-de-Dôme	3,6
Croît moyen	4,8

On voit par ces tableaux que le croît physiologique moyen s'élève d'une manière progressive et régulière à mesure que le chiffre des sui-

cides s'abaisse. Ces deux mouvements parallèles se poursuivent de la première à la dernière classe sans interruption et sans exception. Nous pouvons donc conclure que ces deux faits sociaux varient en raison inverse l'un de l'autre.

Il est vrai que nous n'avons ainsi comparé que des moyennes. Mais il était nécessaire de procéder ainsi, vu la multitude de causes accidentelles et locales dont dépendent les phénomènes comparés. Il fallait les neutraliser les unes par les autres en opérant sur un nombre suffisant de départements. Si d'ailleurs, au lieu de nous contenter des moyennes, nous analysons le contenu des tableaux qui précèdent, nous ne trouverons rien qui ne confirme notre conclusion.

En effet, pour la France entière, ou plutôt pour les 82 départements que nous avons pris en considération, le croît physiologique moyen est de 4 (exactement de 4,03). Si donc nous cherchons combien il y a de départements au-dessus et au-dessous de la moyenne dans chacune des cinq classes, nous trouvons qu'elles sont ainsi composées :

	Au-dessous du croît moyen.	Au-dessus du croît moyen.
Ire Classe (39-28 suicides)	Les 100 centièmes	Les 0 centièmes de la classe
IIe — (21-17 —)	— 80 —	— 20 — —
IIIe — (16-12 —)	— 68 —	— 32 — —
IVe — (11-5 —)	— 40 —	— 60 — —
Ve — (4-2 —)	— 13 —	— 77 — —

Ainsi les classes qui comptent le plus de suicides ne comprennent presque que des départements dont le croît est au-dessous de la moyenne. Puis le rapport se renverse peu à peu, à mesure que le nombre des suicides augmente. On pourrait encore exprimer le même résultat de la manière suivante. Sur les 26 départements où il y a le plus de suicides (1re, 2e et 3e classe), vingt ont un croît physiologique au-dessous de la moyenne; et sur les 41 départements dont le croît est dans la moyenne ou la dépasse, 25, c'est-à-dire plus de trois quarts, appartiennent à la quatrième et à la cinquième classe, celles où le nombre des suicides est le moins élevé.

III. — *Expérience inverse.*

Pour vérifier le résultat précédent, faisons l'expérience inverse : classons les départements d'après l'importance de leur croît physiologique et cherchons ensuite quel est dans chacune des classes ainsi distinguées le chiffre moyen des suicides pour chaque département ; c'est

une moyenne prise sur les cinq années que se sont écoulées de 1872 à 1876. La période est courte sans doute et ne correspond pas assez à celle qui a servi à déterminer le croît physiologique. Malheureusement ces chiffres sont les seuls dont nous disposions. M. Yvernès, dans son *Compte général*, ne nous donne pour chacune des classes qu'il distingue que la limite supérieure et la limite inférieure; il ne nous indique pas quel est pour chaque département en particulier le nombre moyen des suicides. Nous aurions pu, il est vrai, le calculer nous-même; mais nous avons reculé devant un travail aussi considérable, que la concordance de toutes les preuves qui précèdent et de celles qui suivent nous a paru rendre moins nécessaire. D'ailleurs comme le suicide a depuis le commencement du siècle évolué d'une manière beaucoup plus régulière que le croît, il n'est pas aussi indispensable d'en établir le montant annuel d'après une période très étendue.

Nous répartirons les départements en quatre classes d'après la valeur relative de leur croît moyen.

Ire Classe. — (*Croît de 0,6 à 2,5. — 20 départements.*)

	Suicides par an et par 1,000,000 d'habitants.
Eure	255,1
Calvados	147,5
Var	221,2
Lot-et-Garonne	84,5
Tarn-et-Garonne	74
Seine-et-Oise	388,8
Gers	61,8
Orne	96,9
Oise	407,2
Charente-Inférieure	160,2
Bouches-du-Rhône	202,9
Aube	284,8
Eure-et-Loir	273,5
Gironde	122,5
Manche	84,5
Yonne	219,3
Ain	128,2
Charente	164,3
Seine	400,3
Indre-et-Loire	213,2
Moyenne des suicides	199,5

IIe Classe. — (*Croît de 2,5 à 4,5. — 26 départements.*)

Marne	380,6
Seine-et-Marne	383,5
Jura	123
Haute-Marne	141,7
Dordogne	115,3
Loiret	206,7

Ille-et-Vilaine	69,2
Côte-d'Or	187,4
Basses-Alpes	195,2
Lot	58,9
Sarthe	141,7
Hautes-Alpes	115,3
Somme	206,7
Seine-Inférieure	155,3
Maine-et-Loire	99,2
Puy-de-Dôme	219,3
Loir-et-Cher	186
Meuse	212,8
Côtes-du-Nord	52,7
Cantal	61,2
Mayenne	82,7
Hérault	78,1
Haute-Garonne	65,9
Aisne	297,9
Morbihan	64,8
Vaucluse	208,7
Moyenne des suicides...	157,6

III[e] Classe. — (*Croît de 4,5 à 6. — 24 départements.*)

Landes	83,1
Haute-Saône	118,1
Haute-Vienne	101,1
Basses-Pyrénées	64,2
Deux-Sèvres	111,0
Finistère	108,2
Doubs	113,9
Aude	74,8
Tarn	55,0
Haute-Loire	45,9
Isère	97,9
Gard	114,7
Aveyron	39,7
Drôme	162,2
Vienne	93,5
Pas-de-Calais	146,8
Saône-et-Loire	144,7
Allier	83,9
Loire-Inférieure	76,0
Rhône	166,8
Hautes-Pyrénées	39,9
Nièvre	94,1
Lozère	54,6
Ardennes	166,7
Moyenne des suicides...	98,2

IV[e] Classe. — (*Croît de 6 à 8,3. — 12 départements.*)

Corrèze	69,3
Corse	28,6
Indre	66,2
Ariège	103,6
Creuse	30,8
Vosges	69,2

Pyrénées-Orientales.........	126,2
Nord......................	76,0
Ardèche....................	109,9
Vendée.....................	84,6
Cher.......................	104,9
Loire......................	70,8
Moyenne des suicides........	78,3

Cette seconde expérience confirme donc la précédente et révèle aussi clairement le rapport inverse du croît et du suicide. La classe où le croît est le plus faible est celle où le suicide est le plus fort et nous voyons de classe en classe le second de ces termes s'abaisser à mesure que le premier s'élève.

Si, comme nous l'avons fait précédemment, nous ne nous contentons pas d'opérer sur des moyennes, nous obtiendrons les résultats suivants :

Pour les 82 départements observés, la moyenne annuelle des suicides sur 1 000 000 d'habitants est de 168,9. Or nous constatons tout d'abord que des 36 départements qui sont compris dans la troisième et la quatrième classe, celles où le croît est le plus fort, cinq seulement sont au-dessus de la moyenne pour les suicides : et encore ces cinq exceptions se trouvent-elles toutes dans la troisième classe ; il n'y en a pas une seule dans la quatrième.

Mais nous pouvons pousser l'analyse plus loin.

Le maximum des suicides est de 407,2 (département de l'Oise) et le minimum de 28,6 (Corse). Divisons l'intervalle qui sépare ces chiffres extrêmes en quatre parties et cherchons dans chacune des quatre classes, établies d'après l'importance du croît, combien il y a de départements où les suicides dépassent 300, combien où ils sont compris entre 300 et 201, entre 200 et 101, entre 100 et 28,6. Le résultat est exprimé dans le tableau suivant :

Combien y a-t-il de départements où les suicides soient compris entre :

	407 et 301	300 et 201	200 et 101	100 et 28,6	Nombre total des départements.
Ire Classe (croît de — 0,3 à 2,5)	3	7	5	5	20
IIe — (— de 2,6 à 4,4)	2 (les 2 premiers de la classe.)	6	8	10	26
IIIe — (— de 4,6 à 6,5)	0	0	11	13	24
IVe — (— de 6,5 à 8,3)	0	0	4	8	12
Total.........	5	13	28	36	82

Il suffit de jeter les yeux sur ce tableau pour y voir la confirmation du rapport énoncé [1].

IV. — *Suicide et croît physiologique suivant le degré d'agglomération des habitants.*

Ce rapport se manifeste encore d'autres manières.

On sait qu'en France, comme d'ailleurs dans tous les autres pays d'Europe, les suicides sont beaucoup plus fréquents dans les villes que dans les campagnes. « De 1873 à 1878, 18 470 suicides ont été commis dans les campagnes et 15 895 dans les villes. En rapportant la moyenne annuelle déduite de ces nombres aux populations respectives accusées en 1876, on a pour les campagnes 123,48 et pour les villes 221,44 suicides pour un million d'habitants [2]. » Si donc nous ne nous sommes pas trompés dans ce qui précède, on doit s'attendre à ce que le croît physiologique des villes soit bien inférieur à celui des campagnes. C'est en effet ce qui arrive.

Si l'on observe uniquement les chefs-lieux de département, on constate que non seulement l'accroissement est minime, mais que la mortalité dépasse la natalité. En 1880, et le même fait se reproduit tous les ans, 71 chefs-lieux sur 86 avaient plus de décès que de naissances. Les quinze qui font exception à la règle sont les suivants :

Nice, 183. — Privas, 102. — Mézières, 5. — Tulle, 231. — Châteauroux, 43. — Saint-Étienne, 266. — Chaumont, 62. — Lille, 658. — Tarbes, 39. — Perpignan, 2. — La Roche-sur-Yon, 2. — Limoges, 57. — Épinal, 4. — Périgueux, 3.

Le gain total dans ces quinze villes est de 1758, tandis que le déficit dans les soixante et onze autres monte au chiffre énorme de 13 641.

1. Dans tout ce qui précède nous ne nous sommes occupés que du croît. Il nous a paru intéressant de faire la même comparaison pour la natalité spéciale ou fécondité (nombre de naissances annuelles par 1,000 femmes mariées de quinze à cinquante ans). On obtient les resultats suivants :

	Suicides annuels.	Natalité spéciale.
Ire Catégorie de départements	38	133
IIe — —	28	139,25
IIIe — —	21 à 17	150,2
IVe — —	16 à 12	161
Ve — —	11 à 5	190
VIe — —	4 à 2	185

Sauf l'irrégularité qui apparaît brusquement à la sixième catégorie, ce résultat concorde avec les précédents.

2. Legoyt, *Suicide ancien et moderne*, p. 195.

Sur la population urbaine et la population rurale tout entières la statistique de France nous donne pour 1884 les évaluations suivantes :

Population urbaine (comprenant toute agglomération au-dessus de 2000 habitants), 13 400 000 habitants.

Population rurale, 24 500 000 habitants.

La première représente plus de la moitié de la seconde, et par conséquent son croît devrait être égal à plus de la moitié du croît de cette dernière. En réalité il en est seulement le neuvième. En effet dans cette même année 1884 l'accroissement est :

Pour la population urbaine, de 8 363;

Pour la population rurale, de 70 661.

C'est-à-dire que si l'on représente le premier chiffre par 100 il faudra représenter le second, non par 200, mais par 875.

Enfin si on comparait ces deux sortes de populations au point de vue, non du croît, mais de la seule natalité, on aurait des résultats analogues. Ainsi en 1861 on trouvait [1] :

Pour la Seine, une natalité de 32,1 ;

Pour les autres villes, une natalité de 34,5;

Pour la campagne, une natalité de 38,7.

Cet accroissement inégal de la population des villes et de celle des campagnes a d'ailleurs été remarquée depuis longtemps. M. Maurice Block [2] croit pouvoir l'expliquer par ce fait qu'on se marie plus tôt à la campagne qu'à la ville. Sans compter qu'il est malaisé de comprendre comment un retard de quelques années peut produire une telle différence dans l'accroissement de ces deux populations, le rapprochement que nous venons de faire entre le croît physiologique et le suicide démontre que l'affaiblissement du croît est un phénomène autrement important et dépend de causes morales plus profondes.

V. — *Croît physiologique et suicide suivant les professions.*

On sait que les professions ont sur le suicide une influence qui est parfois très marquée : il y a donc lieu de rechercher aussi quelle est celle qu'elles exercent sur le croît de la population.

Quoiqu'on ne sache pas avec une précision suffisante comment chaque profession particulière agit sur la tendance au suicide, on peut regarder pourtant comme établi que la profession où l'on se

1. Legoyt, *la France et l'Étranger*, II, 38.
2. *Statistique de France*, I, 63.

suicide le moins est l'agriculture, et que celles où l'on se suicide le plus sont les professions libérales. Dans l'intervalle se trouvent le commerce et l'industrie, sans qu'il soit possible de leur assigner un rang bien certain : le commerce semblerait pourtant un peu plus exposé que l'industrie. L'Italie est le pays où l'influence des professions sur le suicide a pu être le mieux étudiée; or voici le tableau qu'a dressé Morselli [1] :

	Sur 1,000,000 d'individus de chaque carrière combien de suicides.
Propriété mobilière et immobilière	113,5
Production de matières premières	25,0
Industrie	56,7
Commerce	246,5
Transports	154,7
Administration publique	324,3
Culte	45,3
Jurisprudence	217,8
Profession médicale	163,3
Instruction et éducation	175,3
Beaux-arts	94,0
Lettres et sciences	618,3
Armée	404,1

Comme on le voit, il y a très peu de suicides parmi les agriculteurs, peu encore parmi les industriels [1], davantage chez les commerçants; les professions libérales fournissent un contingent énorme. On peut admettre que ces rapports sont à peu près les mêmes en France : or nous allons trouver pour le croît physiologique une relation inverse.

En effet, d'après la statistique de France [2], si on néglige les domestiques, on constate qu'en moyenne une famille de patrons agriculteurs comprend 3,53 personnes; dans l'industrie il n'y en a plus déjà que 2,98; 2,73 dans le commerce ; 1,74 dans les professions libérales. Ainsi les familles d'agriculteurs sont supérieures de près d'un sixième à celles des industriels, de plus d'un cinquième à celles des hommes qui sont voués aux professions libérales. En un mot, les professions où l'on se tue le plus sont aussi celles où l'on naît le moins, et inversement.

VI. — *Conclusion.*

La loi établie, il reste à l'interpréter.

La première conclusion qui ressort de ce qui précède, c'est que la

1. L'immunité de l'industrie en Italie est même tout à fait exceptionnelle. Elle tient sans doute à ce que l'industrie italienne est trop peu développée.

2. 2e série, XVII, XLVII.

natalité, quand elle est trop faible, est un phénomène pathologique. De quelque manière en effet qu'on explique le suicide, il est toujours, nous l'avons vu, l'indice d'un malaise social et il ne peut s'accroître que si ce malaise s'accroît lui-même. Puisque la faiblesse de la natalité et l'aggravation de la tendance au suicide s'accompagnent avec la régularité que nous venons de dire, nous avons donc le droit d'y voir deux phénomènes de même espèce et d'attribuer au premier le caractère morbide que tout le monde reconnaît au second. Par suite du parallélisme de leur développement, la nature anormale de l'un révèle la nature anormale de l'autre.

Bien des sociologistes ont déjà soutenu qu'une natalité trop basse est un dommage et un mal pour la société. Cette étude démontre que de plus elle est un dommage et un mal pour les individus. Non seulement une société qui s'accroît régulièrement est plus forte, plus capable de se maintenir contre les sociétés rivales, mais les membres qui la composent ont eux-mêmes plus de chances de survie. Leur organisme a plus de vigueur, plus de force de résistance. Parlant des pays dont la natalité est mauvaise, M. Bertillon dit qu'ils transforment en épargne, en capitaux, une partie de leur descendance [1]. On voit par ce qui précède combien un tel placement est désastreux pour tous et pour chacun.

Mais, ainsi que nous le disions en commençant, nous n'entendons pas soutenir que ce rapport soit identiquement vrai à tous les degrés de l'échelle de la natalité. Il reste vraisemblable au contraire que la natalité, quand elle dépasse un niveau trop élevé, devient de nouveau et pour une autre raison une cause de suicides. Dans une société où la population se multiplie trop vite, la lutte pour la vie devient plus rude et les individus renoncent plus facilement à une existence devenue trop pénible. Ces deux propositions, quoique contradictoires en apparence, se concilient d'ailleurs très bien. Il ne faut pas oublier en effet que la natalité est un fait social, par conséquent vivant. Or il n'y a pas de propriété organique qui soit bonne indéfiniment et d'une manière absolue. Tout développement biologique est sain à partir d'un certain point jusqu'à un autre : il y a pour tous les phénomènes de la vie une zone normale en deçà et au delà de laquelle ils deviennent pathologiques. C'est ce qui arrive pour la natalité.

Tel est le sens du rapport que nous avons établi ; mais quelle en est la cause? Après l'avoir interprété, il faut l'expliquer. D'où vient

1. Bertillon, article NATALITÉ du *Dict. encycl. des sciences médicales,* 2ᵉ série, II, 490.

que, dans de certaines limites tout au moins, la courbe de la natalité s'abaisse à mesure que celle du suicide se relève et inversement?

Il faut évidemment que ces deux faits, la multiplication des suicides et l'abaissement de la natalité, aient une ou plusieurs causes qui leur soient communes. Mais quelles sont ces causes?

Ainsi que l'a dit quelque part M. Bertillon, le suicide est toujours le symptôme d'un organisme déséquilibré : seulement ce manque d'équilibre peut être dû ou à des causes organiques ou à des causes sociales. Tantôt c'est l'être lui-même qui est vicié, ce sont ses fonctions qui sont faussées et altérées, tandis que le milieu est sain; tantôt c'est le milieu lui-même qui n'est pas normal. A vrai dire, il est très probable qu'il n'y a point de suicide où ces deux causes ne concourent à la fois. Un organisme parfaitement intact résisterait au milieu, et si le milieu n'avait lui-même rien de pathologique, les germes morbides que peut recéler l'organisme ne pourraient pas se développer. Mais si ces deux causes sont toujours présentes, c'est tantôt l'une et tantôt l'autre qui a le plus d'influence et qui marque le suicide de son caractère propre. On a parfois distingué les suicides en deux grandes espèces : les uns absurdes, les autres raisonnables et raisonnés. Les premiers sont ceux qui résultent presque exclusivement de la tare organique et où les causes sociales n'ont joué qu'un rôle occasionnel; les autres, au contraire, dérivent logiquement de la nature du milieu et sont pour cela même intelligibles.

La première de ces causes n'est pas commune aux deux phénomènes comparés et ne saurait par conséquent expliquer leur rapport. C'est en effet une vérité démontrée en démographie que la natalité n'est que très faiblement dépendante de la race. Une même race est ou n'est pas très prolifique suivant les circonstances et le milieu où elle se trouve. La race française en France a de la peine à compenser ses pertes annuelles; au Canada elle se multiplie avec une très grande rapidité. La race normande est très féconde en Angleterre; elle l'est très peu en Normandie. Ces faits et d'autres qui pourraient être cités démontrent que la natalité dépend beaucoup moins de certaines prédispositions organiques que des mœurs et des idées qui règnent dans la société. Quoique la stérilité individuelle puisse être due à un état physiologique, la stérilité en masse résulte d'autres causes. Nous savons bien d'ailleurs qu'elle constitue une pratique voulue, une sorte de discipline, à laquelle les individus se soumettent de propos délibéré, plus qu'elle ne s'impose à eux pour des nécessités organiques. Il est vrai que les départements où il y a le plus de suicides et le moins de naissances sont aussi ceux où il y a le plus d'aliénés. Mais cela prouve seulement que la folie, comme le suicide

et comme la natalité, ne résulte pas uniquement de variations individuelles et accidentelles, mais, pour une bonne partie, de causes sociales. Les systèmes nerveux tarés ne se multiplient pas seulement dans un groupe par suite de croisements malheureux et des prédispositions héréditaires, mais aussi par suite des mauvaises conditions sociologiques dans lesquelles ils se trouvent placés. Les causes organiques ne sont souvent que des causes sociales transformées et fixées dans l'organisme. Il n'y a donc que les causes sociales qui soient communes au suicide et à la natalité et qui puissent rendre compte de leur relation.

Pour déterminer avec plus de précision la nature exacte de ces causes, rapprochons la natalité de plusieurs autres faits qui confèrent également l'immunité contre le suicide. On sait que les époux sont beaucoup moins exposés au suicide que les célibataires, et les pères de famille que les époux sans enfants; que là où la famille est très forte, où les traditions domestiques sont tellement puissantes qu'elles résistent à ces luttes intestines qui ailleurs dissolvent le mariage, en un mot que là où les divorces et les séparations de corps sont rares, les suicides sont rares aussi, et que là où les premiers sont fréquents il en est ainsi des seconds. Tous ces faits démontrent que là où la famille existe, elle protège contre le suicide et qu'elle a d'autant plus cette vertu protectrice qu'elle est plus vivante et plus unie. Or, une bonne natalité suppose naturellement des familles assez denses; mais celles-ci à leur tour ne sont possibles que là où les hommes ont le goût et l'habitude de la solidarité domestique et préfèrent à l'aisance matérielle les plaisirs de la vie en commun. Sans doute ces préférences se fixent le plus souvent d'une manière instinctive et irréfléchie; mais qu'importe? Délibérées ou non, elles ne changent pas de nature. On a dit souvent que si les familles se raréfiaient c'est que les parents ne voulaient compromettre ni leur bien-être personnel ni celui de leurs enfants. Je le veux bien; mais le bien-être matériel n'aurait pas pris autant d'importance dans la morale populaire si les joies de la vie collective n'en avaient perdu. Ainsi tout affaiblissement de la natalité implique un affaiblissement de l'esprit domestique : or nous venons de voir que ce dernier fait provoque au suicide. Telle doit donc être la cause commune que nous sommes en train de chercher. Si le suicide progresse quand la natalité décline, c'est que ces deux phénomènes également sont dus en partie à une régression des sentiments domestiques.

Mais d'où vient cette propriété bienfaisante de la famille? Il ne saurait être ici question des avantages économiques que peut offrir la société domestique. Quand on songe aux soucis, au surcroît de tra-

vail, aux responsabilités et aux chagrins de toute sorte qu'amènent avec elles les familles nombreuses, qui oserait dire que la balance des avantages et des inconvénients purement utilitaires se solde par un bénéfice ou par un déficit? Quand on se place à ce point de vue, on n'aperçoit même plus quelles peuvent être les raisons d'être de la famille et on est réduit, comme fait quelque part M. Renan, à voir dans l'amour paternel je ne sais quelle machinerie dressée par la nature contre les individus, pour les contraindre à servir ses fins. Étant donné ce qui précède, il n'y a qu'une réponse possible à la question : c'est que la vie en famille est dans la nature de l'organisme humain, tel du moins que l'a fait l'évolution. Tel qu'il est actuellement constitué, l'homme est fait pour s'unir avec certains de ses semblables dans une communauté plus étroite que ne le comportent les relations du monde ou de la simple amitié; et on explique aisément comment ce besoin a pu naître et se consolider. Dans ces conditions en effet l'individu fait partie d'une masse compacte dont il est solidaire et qui multiplie ses forces : son pouvoir de résistance se trouve ainsi augmenté. Il est d'autant plus fort pour la lutte qu'il est moins isolé. Là au contraire où les familles sont rares, pauvres, maigres, les individus, moins rapprochés les uns des autres, laissent entre eux des vides où souffle ce vent froid de l'égoïsme qui glace les cœurs et abat les courages.

Cette courte étude est une preuve de plus à l'appui de cette vérité que, dans les questions sociales, c'est le point de vue social qui prédomine. D'ordinaire on étudie surtout la natalité dans ses conséquences économiques; on cherche quelle influence elle peut avoir sur la production ou sur la répartition des produits, c'est-à-dire sur les intérêts des individus, et on croit pouvoir en expliquer les mouvements par ces seules considérations. Nous venons de voir qu'elle est essentiellement une condition et un indice de la bonne santé des sociétés. Ce qui en détermine les variations, ce n'est pas tant des calculs utilitaires — trop savants d'ailleurs pour être efficaces sur la plupart des volontés — que certains sentiments sociaux qui, selon qu'ils sont présents ou non, portent à la vie en groupe ou en détournent. Il en est de même du suicide. On l'a souvent présenté comme un dénouement au conflit des intérêts individuels et on en a expliqué les progrès par l'intensité croissante de la concurrence, de la lutte pour la vie (Morselli). Mais il est dû aussi à d'autres causes proprement sociales, morales si l'on veut; nous venons d'indiquer l'une d'elles, peut-être l'une des plus importantes.

EMILE DURKHEIM.

DE LA CAUSE EN PHYSIQUE

Le problème des *causes* est, peut-être, celui qui a donné lieu au plus grand nombre de controverses. Aristote reconnaissait quatre sens au mot *cause*. Elle peut être, suivant lui, *essentielle* (ou *formelle*), *matérielle*, *motrice*, *finale*. Depuis Kant la question s'est encore compliquée, parce que ce philosophe a introduit une nouvelle manière de considérer la cause. Il fonde son principe sur la loi de succession du temps : il donne une formule qui s'applique à tous les phénomènes possibles. La théorie de Kant ne résout pas la question : elle traite de toute autre chose que de la cause en physique.

Nous allons, dans cette étude, nous efforcer de préciser le problème, rechercher ce qu'on entend réellement par le mot *cause* en physique, déterminer, avec autant de netteté que possible, les lois de la causalité dans les sciences naturelles.

I

Il est assez difficile de trouver dans les œuvres des savants une bonne définition de la cause, bien qu'on en parle continuellement. Nous lisons dans Poisson une très curieuse exposition que nous croyons devoir signaler [1] : « La cause propre d'une chose E est une autre chose C, qui possède une puissance de produire nécessairement E, quelle que soit d'ailleurs la nature de ce pouvoir et la manière dont il s'exerce. Ainsi, ce que l'on appelle attraction de la terre est une certaine chose qui a la puissance de faire tomber les corps, situés à la surface du globe, dès qu'ils ne sont pas soutenus; et, de même, dans notre volonté, réside un pouvoir de produire, par l'intermédiaire des muscles et des nerfs, une partie des mouvements, que l'on appelle, pour cette raison, mouvements volontaires. »

1. *Probabilité des jugements.*

Cette citation nous paraît remarquable à plusieurs points de vue; l'auteur est l'un des esprits les plus subtils et l'un des plus grands géomètres du siècle; nous devons donc faire grand cas de sa manière de voir.

Il n'est pas difficile de voir que Poisson fait de la cause physique un principe anthropomorphique. Il ramène le problème des *causes* à celui de la volonté; il est, en effet, assez difficile de ne pas tomber dans cette confusion, quand on pose la question comme on le fait d'ordinaire. Nous ne possédons que deux manières simples de comprendre comment une chose peut contenir le principe de détermination d'un mouvement. La première est fondée sur l'observation de notre propre personne : la *volonté* est le vrai type de la cause comme on la comprend le plus souvent. La seconde est basée sur l'expérience de la transmission de mouvement entre corps qui se touchent.

La théorie anthropomorphique est la plus séduisante et la plus dangereuse, parce qu'on a bien de la peine à en préciser les contours. Le système du contact est le principe du matérialisme ancien et moderne. Il a une apparence plus scientifique; il se prête quelquefois à l'application de formules mécaniques; il a aidé puissamment au développement de la science; mais il n'offre pas plus de valeur philosophique que le précédent.

En dernière analyse, on peut même dire que les actions de contact sont de simples figures anthropomorphiques. En fait, pour les matérialistes, les atomes ne sont que des génies aveugles, se tenant par la main et se transmettant les excitations de l'un à l'autre, par actions réflexes. Malgré ce vice du *principe*, on voit, de temps à autre, le système matérialiste reparaître avec éclat. Les géomètres se figurent pouvoir, par ce moyen, ramener tout le système du monde à des formules simples et peut-être même à une formule unique. Encore de nos jours, des hommes, d'une valeur très considérable, regardent la théorie newtonienne avec défiance. L'attraction leur paraît, comme aux cartésiens, une qualité occulte, digne de l'ancienne scolastique; ils voudraient autre chose, quelque symbole plus palpable.

Beaucoup de nos contemporains se piquent de ne pas faire d'hypothèses et d'être simplement les interprètes de l'expérimentation. La doctrine d'A. Comte agit, d'une manière continue et en quelque sorte souterraine, sur les esprits de notre temps. Peu de penseurs et de savants sont complètement dégagés du positivisme. Pour eux, toute la question consiste à trouver les relations entre les phénomènes : faire cette recherche serait la fin de la science. Dans toute étude

scientifique on doit donc trouver la relation de cause à effet ou de détermination. Quelques-uns, pour sauver le principe de la subordination de la philosophie à l'expérience, disent bien qu'il n'y a là qu'une induction; mais, en pratique, ils sont sur ce point d'un dogmatisme absolu.

A. Comte dit que l'esprit mathématique consiste à regarder comme *liées entre elles* toutes les quantités que peut présenter un phénomène; il ajoute : « La définition à laquelle nous venons d'être conduits, si on écarte la circonstance de la précision des déterminations, n'est autre chose que la définition de toute véritable science quelconque; car chacune n'a-t-elle pas, nécessairement, pour but de déterminer les phénomènes les uns par les autres, d'après les relations qui existent entre eux? Toute science consiste dans la détermination des faits..... On peut même dire, généralement, que la science est destinée à dispenser, autant que le comportent les divers phénomènes, de toute observation directe, en permettant de déduire, du plus petit nombre de données immédiates, le plus grand nombre de résultats. » Nous ne nous arrêterons pas à discuter, mot par mot, cette étrange théorie. Suivant son habitude, A. Comte passe à côté de la difficulté; il faudrait savoir ce que sont ces *données* et ces *quantités* dont il parle : que veut-il dire par *détermination* des phénomènes les uns par les autres?

II

Dans son livre sur la *Probabilité des jugements*, Poisson nous apprend que les géomètres ont été amenés à donner au mot *cause* un sens un peu différent de celui qui résulte de sa première définition. Il soutient, d'ailleurs, que dans la théorie des *probabilités*, le sens du mot *cause* a été généralisé et non transformé.

Supposons des urnes A, A′, renfermant, la première, a boules blanches, b boules noires, la seconde a' blanches, b' noires, etc., on tire une boule d'une urne quelconque et il se trouve qu'elle est blanche : on demande quelle est la probabilité que cette boule provienne de l'urne A. C'est ce qu'on appelle déduire la probabilité d'une cause de l'observation des événements.

Il est clair qu'il faut abandonner toutes les idées précédentes. Nous n'avons plus de cause dans le sens anthropomorphique (volonté ou force occulte), ou dans le sens matérialiste (communication de mouvement par le contact). Nous devons faire des *énumérations complètes* de tous les événements compatibles avec la donnée, et séparer ceux qui correspondent à l'urne A. Il ne s'agit donc ici que de

faire des catalogues, des classifications; si on appelle A une cause, c'est qu'on entend ce mot comme synonyme du mot *genre*.

Dans toutes les recherches purement scientifiques, le problème de la cause est identique à celui de la classification par genres. La mauvaise définition, donnée par la plupart des physiciens, ne produit d'ailleurs aucun résultat fâcheux dans la pratique. Il ne faut pas, en effet, s'arrêter, plus que de raison, aux définitions dans les sciences; les définitions ne sont guère que des hors-d'œuvre, qu'on se croit obligé de présenter au lecteur; mais l'étudiant passe outre, sans s'arrêter à déchiffrer les inscriptions du portique.

Pour bien montrer la véritable position du débat, nous prendrons un exemple très simple. L'ancienne médecine demandait pourquoi l'opium fait dormir. Elle voulait une cause, qu'elle plaçait, le plus souvent, dans quelque qualité occulte. Le physiologiste moderne procède autrement, parce qu'il ne se pose pas le même problème. Il opère par division; il recherche, d'abord, par l'expérience, les corps, chimiquement purs, qui sont ensuite étudiés séparément. Il relève les phénomènes du sommeil, sous l'influence de chacun des alcaloïdes; il découvre sur quels organes ils agissent, et quel genre d'excitation ils produisent lorsque le sommeil a lieu. Quand tout cela sera parfaitement élucidé, nous aurons beaucoup analysé, catalogué, énuméré; le physiologiste croira avoir donné la cause du sommeil. L'ancienne médecine dirait qu'il n'a rien fait, car il n'a pas dit *pourquoi* l'opium fait dormir [1].

La méthode moderne est celle d'Aristote; il se posait le même problème et le traitait comme nous, quand il disait à propos du sommeil : « Dans quelle de ses parties l'animal est-il affecté? quelle est cette partie qui est affectée la première? Mais encore pourquoi cet organe est-il affecté? quelle est l'affection *propre* de cet organe qui n'est pas l'affection de l'animal tout entier [1]? »

Le problème scientifique du *pourquoi* et de la *cause* a été parfaitement exposé par le philosophe dans plusieurs passages, dont nous croyons devoir citer des extraits. Il remarque [2] qu'il ne s'agit pas de savoir pourquoi une chose est, mais pourquoi « telle chose est à telle autre chose; c'est qu'une chose est indivisible, par rapport à elle-même. Quant au fait même que la chose est à telle chose, il doit être évident et, sans cette condition, il n'y a pas de recherche possible. Il est évident que ce que l'on cherche alors, c'est la *cause*, en

1. *Métaphysique*, livre VIII, chap. IV, § 9. Toutes les citations d'Aristote que nous faisons ici, sont empruntées à la traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire.
2. *Métaphysique*, livre VII, chap. XIII.

d'autres termes c'est l'*essence*. On se demande, par exemple, pourquoi telle ou telle chose forme une maison. C'est parce que la chose a tout ce qui constitue une maison..... Ainsi on revient à chercher la cause de la matière, c'est-à-dire la forme, qui fait que la chose est ce qu'elle est, en d'autres termes, l'*essence*. »

Dans un autre passage il s'exprime encore plus nettement [1] : « En ce qui concerne la *cause formelle*, c'est la *définition* de l'objet qui la donne, mais cette définition même reste obscure, tant qu'on n'y joint pas l'indication *précise* de la cause. Qu'est-ce donc que l'éclipse? c'est la disparition de la lumière; si on ajoute que cette occultation vient de l'interposition de la terre entre le soleil et la lune, cette explication renferme alors la *cause* du phénomène qu'on étudie. »

Ainsi nous arrivons, par cette première et rapide analyse, à reconnaître que le problème moderne de la cause scientifique n'est autre que celui qu'Aristote a posé sous le nom de recherche de la *cause essentielle* (ou *formelle*).

III

Examinons maintenant, de plus près, comment procède la science pour traiter, à fond, un problème de physique. Nous prendrons l'un des plus simples et des plus importants, celui de la chute des corps.

A. Comte dit à ce sujet : « L'esprit le plus étranger aux conceptions mathématiques reconnaît sur-le-champ que les deux quantités qu'il présente, savoir la hauteur d'où le corps est tombé et le temps de sa chute, sont nécessairement liées l'une à l'autre, parce qu'elles varient ensemble et restent fixes simultanément, ou, suivant le langage des géomètres, qu'elles sont fonction l'une de l'autre. »

La question est beaucoup plus complexe qu'elle ne paraît à A. Comte. Les anciens n'étaient pas parvenus à analyser le problème. La solution est en effet beaucoup plus difficile que ne le croit notre auteur.

Si on fait l'expérience et qu'on mesure, avec soin, la hauteur de la chute et le temps, on n'arrivera pas à des résultats rigoureusement comparables. Si on se bornait à chercher une loi traduisant simplement le produit de l'expérience, on parviendrait à des formules *empiriques*, utiles, peut-être, pour certaines applications, mais sans valeur scientifique.

Chacune des mesures renfermera des erreurs, on ne pourra donc jamais vérifier la loi exactement [s'il y a vraiment une loi]. Mais

1. *Métaphysique*, livre VIII, chap. IV.

en outre, il faut tenir compte de l'influence du milieu, qui joue un rôle important dans la question. Dans certains problèmes, on peut arriver à faire disparaître, d'une manière matérielle, une partie des difficultés. On peut séparer les divers alcaloïdes que renferme l'opium et on parvient à les épurer, pour étudier ces corps avec leurs véritables propriétés. Mais ici il n'y a pas moyen de faire la séparation. Comment réaliser le vide? La machine pneumatique peut bien donner un certain vide, plus ou moins parfait, au point de vue de l'air; mais est-ce le vide réel? question fort douteuse.

Sans avoir pu effectuer la séparation réelle des éléments, Archimède avait (longtemps avant Galilée) donné la base de la solution. Il avait reconnu qu'il fallait, pour connaître l'équilibre d'un corps immergé, combiner, suivant les lois de la mécanique, deux effets : pesanteur du corps et action du milieu. Le grand géomètre avait résolu complètement le problème, en faisant connaître l'action du fluide et en enseignant à composer les forces parallèles.

L'analyse d'Archimède était, sans doute, en grande avance sur son époque, car elle ne fut pas poussée plus loin; les anciens n'appliquèrent pas la même méthode au mouvement des graves. Pratiquement, la question était d'ailleurs plus difficile.

Ce qui nous frappe le plus, dans le problème de Galilée, c'est que les résultats scientifiques ne sont pas susceptibles d'une vérification expérimentale possible. On ne peut songer, en effet, à faire marcher les appareils de vérification dans une cloche où l'on ferait le vide et on ne sait pas traiter d'une manière *scientifique* la question de la résistance de l'air [1].

La même difficulté existe dans toutes les applications de la mécanique. Dans tous les mouvements, on trouve des résistances passives. Les physiciens modernes regardent, aujourd'hui, cette loi comme absolument générale, et, peut-être même, en exagèrent-ils un peu l'importance. Jamais une machine réelle ne peut donner les résultats que calcule avec précision la mécanique; il y a toujours un déficit dans le travail. Le praticien arrive à des chiffres suffisants pour lui, parce qu'il représente ces résistances passives par des forces, sans réalité physique, dont il a déterminé des lois *grossièrement* approximatives; mais ce n'est pas là de la science.

Ainsi l'expérimentateur se butte à deux difficultés, existence des erreurs, dites accidentelles, et impossibilité de séparer, effectivement, les divers éléments des phénomènes (dans presque tous les cas).

1. Dans le problème statique d'Archimède, on arrive, au contraire, à exprimer d'une manière mathématique l'action du milieu fluide.

On est encore embarrassé lorsqu'on peut opérer sur des éléments séparés. Le géomètre, qui n'étudie que les longueurs et les surfaces, ne saurait cependant les représenter et les mesurer exactement. De temps à autre, on voit des gens qui veulent, physiquement, trouver la quadrature du cercle, en pesant des ronds de métal. Partant de ce qu'il y a une loi et de ce qu'on peut négliger les petites erreurs, ils donnent une expression simple du rapport de la circonférence au diamètre. Ils croient très naïvement avoir appliqué la pure méthode expérimentale. Leur méthode est empirique et non scientifique. Nous ne voyons pas trop ce que les disciples d'A. Comte auraient à opposer à leur manière de faire.

IV

La science ne travaille pas sur les phénomènes et sur les quantités que l'expérimentateur mesure, elle opère sur autre chose, sur des *schèmes*. Son champ d'action est en dehors de toute réalisation matérielle possible. Les mécanismes de la mécanique rationnelle sont de pures constructions schématiques.

Aristote dit fort bien [1] : « Le mathématicien ne considère, dans ses théories, que des *abstractions*, puisque c'est en retranchant toutes les conditions sensibles qu'il étudie les choses. Ainsi il ne tient compte ni de la légèreté, ni de la dureté des corps, ni des qualités contraires... Il ne conserve que la quantité et le contenu, ici en une seule dimension, là en deux, ailleurs en trois, et les affections propres de ces quantités, en tant qu'elles sont quantitatives et continues; il ne regarde absolument rien autre. »

La nécessité des schèmes s'est fait sentir dès l'origine de la spéculation philosophique. Il nous semble que leur recherche a eu pour principe le système d'Héraclite sur le flux perpétuel des choses.

Aristote, parlant de ses prédécesseurs, dit [2] : « Ils concluaient que, si la science de quoi que ce soit et la compréhension des choses sont possibles, il faut, de toute nécessité, qu'à côté des natures que nos sens attestent, il y en ait d'autres qui soient permanentes et stables, puisqu'il ne peut pas y avoir de science de ce qui s'écoule et fuit sans cesse.

Les anciens reconnurent tout d'abord les *nombres* et les *entités géométriques*. Ce sont là des éléments tout à fait purs de la connais-

1. *Métaphysique*, livre XI, chap. III, § 6.
2. *Métaphysique*, livre XIII, chap. IV, § 1.

sance; ils se demandèrent, tout naturellement, s'ils ne suffisaient pas pour la science du monde.

Il est très difficile à l'esprit humain de séparer les schèmes de la réalité. Les Grecs crurent qu'ils avaient affaire à des êtres beaucoup plus réels que ceux qui tombent sous nos sens, puisque, seuls, les schèmes sont susceptibles d'être connus scientifiquement et qu'ils ne subissent ni la variation ni la mort.

Aristote a beaucoup disserté contre ses prédécesseurs à ce sujet; il a, pour toujours, détruit leurs illusions. Toutefois, il n'a pas échappé, lui-même, à l'erreur, et encore aujourd'hui beaucoup de savants s'y laissent entraîner. Les phénomènes célestes sont ceux où les mouvements sont les plus simples et les plus vastes. Le Stagyrite crut qu'ils offraient la réalisation des schèmes purs; il donna aux astres une nature divine. Il lui semblait que leur étude était débarrassée de tous les accidents terrestres et il disait [1] : « On ne doit chercher la vérité que dans les choses qui sont éternellement les mêmes et qui ne subissent jamais le moindre changement. » Il est de fait que c'est l'étude du mouvement des planètes et des lois de Képler qui a permis à la mécanique rationnelle de se constituer; mais le premier résultat que l'on tire de la formule de Newton (déduite des lois de Képler), c'est que les lois de Képler ne sont pas rigoureusement exactes.

Les modernes ne croient plus à la divinité du ciel, mais beaucoup d'entre eux ne peuvent se résoudre à abandonner la foi aux *atomes*, ces êtres immortels, non susceptibles de déformation, qui sont comme de petits dieux, voltigeant dans l'espace et formant les corps, que les sens nous apprennent à connaître. C'est là une construction purement schématique (d'une utilité, d'ailleurs, bien douteuse) que l'on transporte dans la réalité, en la défigurant.

Lorsqu'au commencement du siècle Coulomb chercha à formuler les lois de l'électricité, il fut, naturellement, amené à supposer que cette partie de la physique ne devait pas échapper à la règle newtonienne. Par de remarquables expériences, il montra que les phénomènes pouvaient très bien s'expliquer, en supposant des fluides, dont les parties s'attirent (ou se repoussent) suivant la loi de l'attraction universelle. N'était-ce pas encore une illusion, tout à fait semblable à celle que nous venons d'examiner?

Le système de Coulomb est conservé, avec raison, dans l'enseignement élémentaire, parce qu'il est extrêmement commode, pour donner un peu de précision aux idées et pour amener l'esprit, par voie d'analogie, à découvrir beaucoup de théorèmes importants. Il

1. *Métaphysique*, livre XI, chap. VI, § 5.

serait très difficile, sans cette hypothèse, de présenter les choses d'une manière simple et tangible.

On peut en dire tout autant du système de Fresnel. Aucune théorie n'a donné d'aussi beaux résultats que celle des ondulations de l'éther. Mais il n'existe, certainement, plus un physicien qui voie là autre chose qu'une très brillante et très ingénieuse fantaisie de l'esprit. Aujourd'hui, on cherche à donner à ce problème une autre forme moins matérialiste, en rejetant complètement l'existence de ce fluide, inventé par Fresnel pour les besoins de ses calculs [1].

Ainsi la science arrive à se débarrasser, petit à petit, de tout le mirage matérialiste. On parvient à dégager de simples formules, c'est-à-dire des *définitions algébriques*, pour représenter, d'une manière purement abstraite, ce qu'il y a de connaissable scientifiquement dans les phénomènes.

V

Nous venons de voir quel est le dernier terme auquel parvient la physique. Elle arrive à faire des analyses, à extraire des schèmes et à les formuler avec les signes algébriques. Cette méthode est-elle générale? Quelles sont les limites de son application?

Dans le plus grand nombre de cas (et en physique même), on ne peut arriver jusqu'à ce haut degré de la connaissance. On doit se borner à une classification moins exacte (sinon douteuse) et définir avec moins de précision.

L'esprit humain n'a pas d'autres moyens de connaître que l'analyse des genres. Quand il ne peut arriver jusqu'à la vérité absolue, il construit des classifications plus ou moins artificielles. Dans bien des cas, les théories juridiques et économiques n'ont pas d'autre caractère. Il est à remarquer que ces productions architectoniques de l'esprit ne sont jamais complètement arbitraires; elles empruntent toujours beaucoup de détails à l'observation des phénomènes. Lange [2] a fait, très heureusement, ressortir le caractère de ces conceptions théoriques; elles peuvent être extrêmement utiles pour le savant, en lui fournissant une bonne base de discussion et un moyen de se reconnaître; mais elles peuvent être très dangereuses pour le praticien et surtout pour le légiste.

Dans les sciences naturelles, les classifications artificielles ne font

1. Ces deux systèmes présentent le même vice que le vieux matérialisme : ils *réalisent* des schèmes.
2. *Histoire du matérialisme*, IIe volume, 4e partie, chap. 1er.

jamais un très grand mal; car l'observateur a toujours, près de lui, un guide sûr : l'expérience le corrigera. En physique, on ne fait jamais un calcul sans en demander la vérification; l'erreur ne peut se propager très longtemps.

Les classifications artificielles sont celles dont se sert le praticien pour l'étude des phénomènes. La mécanique rationnelle étant impuissante à faire connaître les lois complètes des machines, le constructeur est bien obligé de suppléer à son insuffisance, en créant des genres tout à fait artificiels. Il va bien plus loin encore, puisqu'il leur applique la définition algébrique, qui ne convient qu'aux schèmes purs de la physique; il obtient des résultats approximatifs, qui sont d'un très grand secours, s'il n'oublie pas qu'il fait de l'empirisme et non de la science.

Nous remarquons que les recherches biologiques ont accompli un progrès énorme, depuis cinquante ans, dans la voie que nous indiquons. Le microscope permet de résoudre, en colonies distinctes, des groupements qui étaient regardés, jusqu'alors, comme des genres simples. Le grand titre de gloire de M. Pasteur sera d'avoir été le premier (ou, du moins, l'un des premiers) à poser le principe qu'à toute fermentation appartient un ferment distinct. Le problème si obscur de la transformation par fermentation se trouve ainsi complètement changé, puisqu'on peut arriver à le réduire en genres, isoler à l'état de pureté les différents germes et produire isolément chacune des opérations, dont la réunion formait un tout incompréhensible.

Cette science est encore tout à fait nouvelle et nous ne pouvons deviner quelles surprises elle nous réserve dans l'avenir. Malgré tous les progrès faits, elle n'est pas encore arrivée à l'état parfait, car les causes ne sont pas encore complètement analysées; mais les progrès, déjà effectués, doivent donner bon espoir; il est clair qu'on est dans la bonne voie; c'est déjà un résultat considérable.

En histoire naturelle, les classifications sont presque toujours artificielles. Les êtres sont réunis en vertu d'*analogies générales* : aussi l'espèce n'a pas de définition précise. La lutte des transformistes et de leurs adversaires se ressent singulièrement de cette situation. Mais peut-on savoir ce qu'est une espèce vivante? Cela paraît au moins extrêmement douteux, car l'animal est *un tout* singulièrement complexe et la science ne peut définir avec précision que des choses simples.

Il résulte de cette remarque que l'histoire naturelle n'a pu faire de grands progrès avant qu'on se mît à étudier les éléments biologiques, c'est-à-dire les parties simples, seules accessibles à la connaissance scientifique. Aujourd'hui, par un singulier revirement contre

les idées anciennes, beaucoup de personnes ne voient plus dans l'animal qu'un agrégat, une colonie, une ruche, dont les éléments seuls les intéressent.

Les classifications biologiques paraissent se distinguer tout à fait de celles de la physique pure. Dans celles-ci, tout se détermine au moyen des nombres. La définition porte sur l'individu, elle est complète et parfaite. On peut dire alors réellement de la cause qu'elle est un principe, en vertu duquel on peut déduire d'un état antérieur un état futur. Il n'en est pas de même en biologie et on ne saurait étendre cette notion de détermination causale à cette science. Tout au moins, il n'est pas possible de démontrer qu'il soit possible de le faire. Cl. Bernard, qui, dans ces matières, a une très grande autorité, ne pensait pas que le nombre fût applicable aux études biologiques. S'il en est ainsi, on ne peut pas dire que la cause permet de déterminer l'effet, dans le sens où l'on peut le dire en physique.

VI

Les classifications artificielles sont celles dont se sert le vulgaire; le savant les emploie quand il ne peut faire autrement. Quelle est la cause du ralentissement du projectile? La résistance de l'air, cause complexe, non scientifique, ou classification artificielle. Elles servent à traiter les questions sous le rapport de la cause, mais à titre purement provisoire.

A. Comte avait très bien reconnu que la science a pour fin la détermination des classifications; il attachait une très grande importance à leur étude. A son époque, il n'y avait, en dehors de la mécanique céleste, que fort peu de causes simples bien déterminées. Il devait donc se borner aux classifications artificielles et, le plus souvent, il ne savait pas les distinguer des naturelles.

En voici un premier exemple : les lois des proportions définies étaient encore de la nouveauté; quelques auteurs ne croyaient pas qu'elles fussent applicables à toutes les combinaisons chimiques. On distinguait alors la chimie organique et l'inorganique. A. Comte trouve cette séparation oiseuse et mal fondée ; il se demande ce qu'il faut alors penser de la loi de Dalton, que l'on ne croyait pas vérifiable sur les corps organiques. Sacrifiant tout à la classification (qu'il fabrique et qu'il s'impose *a priori*), il déclare que cette loi devra être écartée, si, vraiment, elle peut servir de base à la distinction des deux chimies. Il eût été plus scientifique de raisonner d'une manière tout à fait opposée. La loi de Dalton a fait faire un pas énorme à l'application de la théorie des causes simples en chimie.

Voici un autre exemple : A. Comte veut essayer de fonder les classifications psychologiques sur quelque chose de précis. Il a évidemment raison en principe; mais par quelle aberration peut-il accepter les idées fantastiques de Gall? Si la phrénologie était une science, elle serait très utile pour l'étude des causes, puisqu'elle permettrait de classer avec sûreté; mais il ne faut pas prendre ses désirs pour des réalités.

Les classifications artificielles ont une si grande importance, dans l'étude de la nature, qu'il faut rechercher sur quelles bases elles s'appuient. Si les choses se suivaient d'une manière tout à fait continue dans le monde, il est clair qu'il n'y aurait pas de classifications artificielles possibles, puisque les groupes n'apparaîtraient pas. Il est loin d'en être ainsi et rien n'est plus faux que l'adage : « natura non facit saltus ».

En réalité, les phénomènes se groupent et se réunissent, d'après un certain air de famille. Dans les groupes, les êtres les plus nombreux se rapprochent d'un type moyen; ceux qui s'éloignent beaucoup de cette forme sont extrêmement rares. Il est donc possible, presque toujours, de former des classifications, très utilisables pour les besoins du raisonnement. Il est même quelquefois permis de raisonner sur le type moyen comme sur un être réel. Dans ce cas, on peut appliquer à cette individualité fictive des raisonnements qui rappellent complètement ceux de la physique. Le nombre peut ainsi trouver une application exceptionnelle dans ces études, où il n'a plus sa place marquée, d'après les principes purs de la science.

La classification que fait le vulgaire est toujours artificielle. Il faut un esprit scientifique pour arriver à la définition véritable. A vrai dire, il n'y a pas de définition dans le sens où on la demande le plus souvent. Une brique est, pour le maçon, un corps rectangulaire, formé d'argile cuite et propre à la construction avec le mortier. Ce n'est plus là une définition; il y a autant de définitions que d'ordres scientifiques : le géomètre ne voit dans la brique qu'une figure; le physicien en étudiera le poids, la couleur, la conductibilité, etc.; le chimiste, la composition, etc. Autant de branches, autant de définitions.

Les définitions que l'on donne ordinairement des objets sont celles qui servent pour l'usage courant. Le maçon ne sait pas grand'chose de la brique, au point de vue scientifique; mais, pour lui, elle est cause de la construction, et c'est au point de vue de la construction qu'il la définit.

VII

Quand la définition est donnée d'une manière absolument satisfaisante, au point de vue scientifique, c'est qu'on a pu pousser l'analyse jusqu'aux genres simples. La propriété caractéristique des genres simples est d'être *autonomes*. Cette question mérite quelques éclaircissements.

Supposons que l'on chauffe un vase sur un foyer et qu'on veuille étudier les propriétés de la vapeur. Le physicien mesure la tension, la densité, la température de la vapeur et détermine des relations entre ces choses.

Il n'a pas à s'occuper de la forme, de la nature du vase, de la construction du foyer, du combustible qu'on y brûle, non plus que de l'heure de la journée et de tous les accidents qui peuvent se passer en dehors de son laboratoire. Il trouvera une relation entre la tension de la vapeur et sa température, qui sera applicable partout et en toute circonstance.

Si on veut pousser l'étude plus loin, on pourra chercher le rôle joué par le vase, étudier, par exemple, sa conductibilité. La vapeur, qui s'échappe, enlève une certaine quantité de chaleur, qui vient du foyer. Il y a un flux calorique qui traverse le métal; on le déterminera quand on saura quelles sont les températures sur chaque face; mais on ne s'occupe pas alors de savoir ce que devient la vapeur, ni la matière qui brûle dans le foyer.

On voit très clairement, par cet exemple, ce que nous appelons l'*autonomie* des genres. Ce problème avait déjà préoccupé l'antiquité et Aristote dit [1] : « Les sciences expriment la vérité, sur le sujet particulier qui les occupe, ne parlant pas de la blancheur d'un objet, par exemple, quand l'objet est sain et blanc, si elles ne l'étudient qu'en tant qu'il est sain. » Il dit encore [2] : « Chacune des sciences ne doit exclusivement songer qu'à son objet propre. »

Lorsque les définitions peuvent arriver à la précision mathématique, les causes possèdent alors, non seulement, cette autonomie remarquable, mais encore une autre propriété, qui constitue une des plus étonnantes lois de la physique.

La formule de Newton donne une définition parfaite du mouvement des planètes. Elle exprime, sous forme algébrique, la *cause* de toutes les révolutions dans le système solaire. Si on veut l'appliquer,

1. *Métaphysique*, livre XIII, chap. III, § 3.
2. *Métaphysique*, livre XI, chap. VIII, § 3.

on se heurte presque immédiatement à une grosse difficulté. La planète Vénus, par exemple, est attirée non seulement par le Soleil, mais aussi par tous les astres. Le mouvement va donc être extrêmement complexe; mais la loi de Newton nous permet de l'étudier, en poussant l'analyse jusqu'aux causes simples et pures. L'attraction du Soleil sur Vénus est une cause, celle de la terre en est une autre et elles sont absolument indépendantes l'une de l'autre : ce sont autant de genres autonomes.

Tous les problèmes de mécanique doivent se traiter par l'analyse infinitésimale; il s'agit donc de définir la loi du déplacement infiniment petit de l'astre considéré et de trouver le point où il arrivera après un temps infinitésimal. On considère chaque cause comme agissant isolément; l'attraction solaire amènera Vénus de A en B; l'attraction terrestre de B en C. Dans le déplacement infinitésimal, le point C est la position finale de l'astre soumis aux deux causes *autonomes*.

Quelle que soit d'ailleurs la nature des problèmes, on opère de la même manière; on ajoute les effets différentiels, ou, plutôt, on fait agir les causes l'une à la suite de l'autre, pour obtenir le résultat final. (Cela n'est vrai que pour la variation infinitésimale.)

Ce principe a été reconnu, pour la première fois, par Galilée, dans un cas très particulier. Pour expliquer le mouvement de gravitation à la surface de la terre, il établit ce qu'on appelle la théorie de l'indépendance des mouvements. Ce n'était encore qu'un premier aperçu; Newton le développa. On en fait un usage journalier, sans qu'il soit, d'ailleurs, possible d'en donner une démonstration absolument satisfaisante. Dans les traités de calcul différentiel, on essaye bien de justifier cette manière de procéder, mais la démonstration est incomplète. Il ne s'agit pas, en effet, d'un théorème d'analyse, mais d'un grand principe de physique générale.

Toutes ces questions sont encore fort obscures; il y a lieu de penser que notre connaissance du monde extérieur est fondée sur la connaissance infinitésimale. Ce point de vue a été indiqué par W. Wundt [1]; il a signalé l'influence psychologique des petits mouvements rectilignes des organes tactiles. Ces petits mouvements correspondent à la conception des schèmes infinitésimaux.

VIII

Nous allons maintenant examiner deux difficultés que présente le problème des causes.

Nous avons vu que chercher la cause c'était classifier et que, le

1. *Psychologie physiologique*, 2e édition, chapitre XI, § 5.

plus souvent, les classifications étaient artificielles. Non seulement cela est vrai, presque toujours, en biologie, mais en physique, même, on est obligé dans bien des cas de recourir à des genres empiriques. D'autre part, nous avons vu que jamais l'expérience n'est en état de vérifier les résultats des déductions purement scientifiques.

On s'est demandé si tout l'appareil scientifique n'était pas une construction, purement artificielle, établie, avec beaucoup d'art, en vue de donner des solutions strictement suffisantes pour les besoins de la vie journalière. M. Dunan a traité cette question avec beaucoup de hardiesse et d'originalité [1].

Il est clair qu'*a priori* on peut dire là-dessus tout ce qu'on voudra, mais la question doit être posée sur le terrain de la critique de la connaissance et c'est ainsi que M. Dunan l'a considérée.

La science n'a pas à prouver qu'elle est possible; c'est la base même de tout raisonnement; elle doit dire dans quelles conditions elle est possible. Dans notre travail nous avons suivi rigoureusement la méthode critique. Nous avons interrogé la science; nous lui avons demandé quelles sont ses méthodes; nous les avons discutées, de notre mieux, et nous avons fait les distinctions qui paraissaient nécessaires.

Deux objections peuvent être faites à la science fondée sur le principe des causes autonomes :

1° En admettant même les définitions et les formules physiques, il est impossible de résoudre le problème astronomique, le plus simple de tous.

2° La loi de l'autonomie est contradictoire avec le principe de l'action mutuelle de toutes les substances.

Quel que soit le nombre des astres en présence, la formule newtonienne permet de supposer le problème astronomique *soluble*. Il est vrai qu'en pratique on ne peut en donner que des expressions approximatives, parce que l'algèbre ne possède pas de méthode pour résoudre rigoureusement les équations obtenues. Cette imperfection de l'instrument ne peut être une objection contre le principe même de la méthode scientifique.

On pourrait cependant objecter que le problème deviendrait réellement insoluble, même en principe, si le nombre des astres était infini. [Cette conclusion n'est pas absolument vraie et pourrait se trouver en défaut, dans le cas où les astres seraient répartis dans l'espace infini, suivant une certaine loi.]

Mais l'espace *physique* est-il vraiment infini? Il n'y a aucune bonne raison à donner en faveur de cette hypothèse : il y a même lieu de

1. *Revue philosophique*, novembre 1886.

penser que l'ancienne conception de la limitation de l'espace est nécessaire à la physique moderne. En admettant que le problème soit bien posé, l'objection ne porterait pas contre notre théorie : on serait condamné à n'avoir jamais de solutions rigoureusement exactes. La définition de la science d'après A. Comte serait évidemment atteinte, puisqu'on ne pourrait jamais substituer le calcul à l'expérience directe. La causalité prévisionnelle n'existerait pas. Mais cela n'atteint pas notre principe, tout au contraire, puisque nous soutenons que, dans le flux des choses, on ne peut connaître que les schèmes et non la totalité du phénomène.

Le principe de l'action mutuelle de toutes les substances a été posé par Kant : c'est la 3e analogie de l'expérience. Personne ne pourra soutenir sérieusement que sa démonstration soit solide. En prenant cette loi dans le sens strictement littéral, il n'y aurait plus de science possible, puisque les causes s'enchaîneraient à l'infini. Depuis Aristote on ne peut plus admettre ce sophisme, que le philosophe a victorieusement combattu, comme étant la négation de toute connaissance scientifique.

A moins de s'enfoncer dans le domaine de la pure imagination, il faut baser la critique de la connaissance sur l'étude des procédés employés pour connaître. Si on ne fait pas les distinctions que nous avons faites, on risque fort de s'égarer. Sans doute, le nombre des cas où l'on peut parvenir jusqu'aux genres simples, jusqu'aux causes vraiment pures, est assez petit. Il est essentiel de distinguer les classifications naturelles, peu nombreuses encore, des classifications artificielles. On peut généralement le faire en physique; aussi l'étude de la physique est-elle particulièrement bonne pour étudier le principe de la causalité.

IX

Il y a une autre thèse tout à fait opposée à celle que nous venons de discuter. Beaucoup de bons esprits croient qu'on pourrait appliquer à toutes les connaissances les règles de la causalité physique. C'est là, certainement, une erreur très grossière.

Le danger de cette généralisation est très grand. Non seulement on s'expose à poser, en éthique, des théories tout à fait arbitraires et très dangereuses; mais, encore, on est obligé d'abandonner une partie du terrain conquis dans la science de la nature, de réduire la précision des formules mécaniques et d'émasculer, en quelque sorte, les méthodes. Cette généralisation corrompt non seulement l'éthique, mais encore la physique. Pendant longtemps, l'esprit humain a manqué de guide sûr dans cette matière : on a cru pouvoir poser dans

les philosophies du droit et de l'histoire des classifications ayant un caractère absolu. Ces tentatives étaient faites par des esprits souvent très distingués, mais peu versés dans la critique de la connaissance. Rappelons, seulement pour mémoire, la fameuse loi des trois états, inventée par A. Comte, en imitation d'autres classifications, tout aussi arbitraires, léguées par l'antiquité. Au fur et à mesure que les sciences morales progressent, elles tendent à affirmer leur indépendance. Plus leurs méthodes deviennent rigoureuses, plus elles s'éloignent de la physique.

Nous remarquerons ici que la psychologie expérimentale a pris, dans ces dernières années, une importance qu'on ne lui soupçonnait pas. Bien loin que la médecine ait conquis du terrain, depuis que l'on étudie, avec plus de précision, le système nerveux, elle en a beaucoup perdu, aux dépens de la psychologie. L'étude des maladies mentales, notamment, appartient aujourd'hui, sans conteste, aux philosophes. Y a-t-il rien de plus déplorable que les dissertations des aliénistes, quand, chez eux, le médecin n'est pas doublé d'un psychologue? Le matérialisme a, de tout temps, abusé de la causalité physique et, depuis les magnifiques progrès de la mécanique rationnelle, il oppose continuellement la détermination mathématique aux conceptions des psychologues. Bien des tentatives ont été faites pour essayer de réduire les difficultés. Quelques esprits brillants ont cru devoir sacrifier dans ce but ce qui était acquis dans la science mécanique : c'est là certainement un des plus tristes effets des confusions que nous combattons.

Il est clair qu'il n'y aurait rien à dire contre le déterminisme, si tout dans le monde se réduisait à la triade mécanique (espace, temps, masse). Mais il n'en est pas ainsi. En physique, cette triade est impuissante à tout expliquer : il nous semble qu'il faut faire intervenir d'autres principes; il est vrai que ces nouvelles causes sont susceptibles de se traduire aussi par des définitions géométriques. Mais, dans la biologie, nous avons dit que l'algèbre perd ses droits; que serait-ce donc pour les sciences morales?

Nous pensons que, pour étudier à fond la thèse de la causalité, il faut procéder comme nous l'avons fait : interroger les sciences et leur demander par quelle méthode elles arrivent à la connaissance. Cette manière de procéder n'est pas nouvelle. En opérant comme nous le faisons, on arrive à séparer très nettement les sciences et on évite les confusions qui, sans cela, ne tardent pas à corrompre l'esprit, en l'engageant dans des voies sans issue. Si nous ne nous trompons, la solution du problème du déterminisme dépend tout entière de ce genre de recherches. G. Sorel.

NOTES ET DISCUSSIONS

SUR LES RAPPORTS ENTRE L'HÉMIANOPSIE ET LA MÉMOIRE VISUELLE.

J'ai eu l'occasion d'étudier, il y a quelque temps, grâce à l'obligeance de M. Babinski et de M. Borel (de Neuchâtel), un malade atteint de cécité verbale, M. X...; j'espère revenir plus tard sur l'histoire pathologique de ce malade, quand M. Borel aura publié ses propres observations. Je présenterai alors mes vues personnelles sur la cécité verbale, ce symptôme si intéressant pour le psychologue. Pour le moment, je me contente de relever, dans le cas de M. X..., le fait suivant, qui me paraît être un appoint nouveau à la théorie des images mentales. M. X... présente une hémianopsie latérale, droite; ce trouble de la vision, qui a été régulièrement étudié par M. Borel et par d'autres médecins, n'est pas à proprement parler une hémianopsie; la moitié latérale droite du champ visuel est divisée par une ligne verticale en deux parties : dans l'une de ces parties, la plus interne et la plus petite, il y a cécité complète; dans l'autre partie, la plus externe et la plus grande, la sensibilité chromatique est seule perdue; il y a conservation des sensations de lumière et de forme. Ce cas doit être rapproché d'une observation de M. Lepéron, qui a vu également un malade chez lequel la cécité verbale était accompagnée d'une hémiachromatopsie. Il est peut-être nécessaire d'ajouter que, selon le diagnostic de M. Charcot, il s'agit, dans le cas présent, d'une épilepsie sensorielle partielle. Je tiens de M. Borel tous les renseignements qui précèdent. En présence d'une lésion aussi importante de l'appareil visuel, nous avons pensé qu'il serait intéressant de rechercher dans quelle condition se trouvait la mémoire visuelle chez M. X...; ce malade se prêtait d'une façon d'autant plus favorable à notre examen psychologique, qu'il s'agit d'un homme instruit, intelligent, plein de bonne volonté, ayant le goût de l'observation personnelle; ce sont là des avantages précieux pour l'observateur, et principalement pour le psychologue.

En ce qui concerne la mémoire visuelle, nous avons posé à M. C... trois questions distinctes :

1° La première question, dont l'initiative appartient à M. Borel, est la suivante : Le malade peut-il se figurer un objet coloré et placé dans la partie du champ visuel où la perception des couleurs ne se fait plus? M. X... répond très nettement et très catégoriquement qu'il conserve ce pouvoir; et il en donne un exemple excellent : il a, quelques semaines avant le jour où nous l'interrogeons, assisté à une représentation des *Huguenots*, à l'Opéra. Pendant le spectacle, il était obligé, pour voir la scène dans son entier, de faire faire à ses yeux un mouvement fatigant de va-et-vient, et jamais, lorsque son regard était fixe, il ne voyait la scène tout entière; elle lui paraissait toujours coupée par la moitié; la moitié gauche était visible, l'autre restait indistincte. Ce trouble visuel ne persiste pas dans la mémoire de M. X... : lorsqu'il cherche à se représenter les tableaux de l'opéra auquel il a assisté, il visualise la scène entière, et elle se présente à lui, dans son souvenir, comme la verrait un œil normal. Il en est de même pour les autres objets. Ainsi, la mémoire a pour chacun de nous son champ visuel, comme la vision; lorsqu'on se souvient d'un ensemble d'objets, on les voit disposés dans l'espace comme lorsqu'on les regarde; il y en a qui sont placés à droite, à gauche, du côté nasal, en haut, en bas. Or, l'observation de M. C... nous montre que le champ visuel de la mémoire peut rester intact, alors que le champ visuel de la vision est atteint par une hémiopie.

Obéissant à une suggestion ingénieuse de M. Marie, nous avons recherché comment le malade se représentait les objets qu'il a perçus avant son accident et qu'il n'a pas eu l'occasion de revoir depuis.

M. C... s'est rendu à Dourdan quelques mois avant d'être frappé de cécité verbale; il a visité la ville, et il a longuement regardé l'église; dans sa mémoire actuelle, l'église lui apparaît tout entière, avec sa couleur naturelle et avec sa forme; l'hémiachromatopsie qui est survenue depuis n'a porté aucune atteinte à ce souvenir. Le témoignage du malade sur ce point est extrêmement net.

M. C... ne peut même pas, en faisant un effort de volonté, se représenter, dans sa mémoire visuelle, une moitié d'objet; cela revient à dire que M. C... *ne peut pas se représenter ce qu'il perçoit*. Ainsi, nous le prions de nous regarder fixement pendant quelques minutes, en nous plaçant exactement en face de lui; le malade, dont le regard est fixé sur le milieu de notre figure, n'en perçoit que la moitié gauche; si, ensuite, il ferme les yeux et essaye de se représenter ce qu'il vient de voir, à l'instant même, il est *forcé* de se représenter la figure entière; il ne peut se représenter une simple moitié.

Pour expliquer comment la visualisation est complète, tandis que la vision n'est que partielle, on peut supposer que, lorsque le malade cherche à se rappeler exactement ce qu'il vient de voir, sa représentation mentale est augmentée par l'addition de souvenirs antérieurs; il se produit, à l'insu du malade et malgré sa volonté contraire, une synthèse de souvenirs qui reconstitue la représentation intégrale de l'objet.

Ce qu'il y a de curieux, c'est que cette synthèse, qui s'opère dans la représentation mentale, ne se produit pas dans la perception, lorsque le malade tient son regard immobile. Dans ces conditions, M. X... a toujours conscience qu'une moitié de son champ visuel est détruite; cette lacune énorme n'est pas remplie par des images mentales. On peut remarquer aussi que, d'après le témoignage du malade, la lacune ne présente pas de couleur; elle n'est pas obscure, noire; le malade dit qu'elle lui donne l'impression du néant.

Les auteurs ont constaté chez les hémianopsiques un fait très intéressant que nous avons retrouvé chez M. C... : c'est que ce trouble visuel peut exister un certain temps sans que le malade en ait conscience; il en est de l'hémianopsie comme de l'anesthésie hystérique par exemple, qui bien souvent reste inconnue au malade jusqu'au jour où le médecin fait un examen méthodique de la sensibilité cutanée : et l'on peut même ajouter en passant que, lorsque l'examen de la sensibilité se fait sous les yeux de l'hystérique insensible, celui-ci, voyant l'épingle qu'on enfonce dans sa peau, peut s'*imaginer* sentir, et ressent une douleur imaginaire qui lui fait croire que sa peau est sensible. En ce qui concerne l'hémianopsie, le trouble ne se révèle chez certains malades que par l'examen campimétrique; d'autres reconnaissent spontanément le trouble visuel dont ils sont atteints, à un moment décisif, où ils regardent fixement un objet, l'œil immobile. Ainsi, un malade de Charcot veut un jour jouer au billard; l'attaque d'apoplexie, à la suite de laquelle il avait été frappé de cécité verbale, datait alors d'un mois; le malade s'aperçut presque aussitôt de l'impossibilité où il était de jouer, et cette impossibilité tenait à ce que, du côté droit, le champ visuel était pour lui limité au point qu'il ne voyait que la moitié du tapis vert, la moitié de la bille, et qu'il perdait de vue les billes dès que celles-ci entraient dans la partie droite du champ visuel. Chez M. C... le fait s'est passé différemment. Le malade n'a pas eu connaissance de son hémianopsie jusqu'au moment où il est allé consulter un médecin oculiste, qui lui a révélé le trouble dont il était atteint; le malade s'est rendu chez un oculiste, parce qu'il s'apercevait qu'il ne pouvait plus lire (cécité verbale) et il s'imaginait que son acuité visuelle avait brusquement diminué; le premier médecin qu'il consulta, peu expert en ces matières, lui conseilla simplement de mettre à ses lunettes des verres plus forts.

Aujourd'hui, M. C... a étudié avec beaucoup de soin, pour s'en rendre compte, la nature et l'étendue de son hémiachromatopsie; cependant il n'a pas directement conscience de l'existence de cette lacune lorsqu'il n'astreint pas son regard à une certaine fixité. Dans les conditions ordinaires de la vision, c'est-à-dire lorsque l'œil, toujours mobile, passe rapidement d'un point à un autre, M. C... ne s'aperçoit pas que la moitié de son champ visuel lui manque; il a seulement la sensation subjective que sa vue est un peu troublée. Nous verrons que ce fait présente un grand intérêt au point de vue psychologique. Pour le moment, nous nous contenterons de remarquer que la lacune du champ visuel se remplit,

mais par un autre procédé que la tache aveugle de Mariotte; tandis que la tache aveugle est comblée, dans la vision binoculaire, par les perceptions correspondantes de l'autre œil et, dans la vision monoculaire, par une extension des couleurs et des objets environnants, ce qui produit l'illusion d'un champ visuel continu, la moitié droite du champ visuel est remplie chez M. C... par les sensations reçues sur l'autre moitié du même champ, qui est intacte; et ce mode de remplissage a aussi pour effet de donner au malade l'illusion que son champ visuel est intégralement conservé, et qu'il voit aussi bien dans la partie droite que dans la partie gauche.

2° La seconde question que nous avons posée à M. C... est relative à ses rêves, et la réponse obtenue est analogue à celle qui nous a été faite pour la mémoire. M. C... perd pendant ses rêves le souvenir de son hémiachromatopsie, parce qu'il voit des objets colorés dans tous les points de son champ visuel; il n'a point, comme pendant la veille, cette impression pénible d'objets coupés par la moitié. En d'autres termes, chez ce malade, le champ visuel du rêve est intact comme le champ visuel de la mémoire. Ces faits sont évidemment d'une constatation délicate; on ne peut pas les observer directement; il faut se contenter de recueillir les réponses du malade. C'est peut-être là précisément ce qui fait le prix de l'observation de M. C... ; car on trouverait difficilement un malade plus intelligent, plus instruit, et plus disposé à donner des renseignements exacts sur son état.

Voici un exemple donné par le malade. Au cours d'une légère indisposition, M. C... a passé une mauvaise nuit, pendant laquelle il a été obsédé par un rêve, toujours le même, qui cessait lorsqu'il se réveillait, et recommençait quand il s'endormait de nouveau. Dans ce rêve, M. C... était poursuivi par l'idée bizarre de ranger des briquettes perforées, et de former un lit pour s'y coucher; il voyait les briquettes dans leur entier; il ne s'apercevait nullement que la moitié de son champ visuel était supprimée.

3° Nous avons ensuite recherché dans quelle mesure l'existence de l'hémiopie mettait un obstacle à la production des images consécutives. Nous avons étudié ailleurs les images consécutives, et montré, après M. Parinaud, que ces phénomènes n'ont point pour siège la rétine, mais le cerveau[1]. Quelques auteurs sont même allés jusqu'à l'assimilation complète de l'image consécutive avec le souvenir visuel, et M. Féré s'est placé à ce point de vue pour étudier le rappel de l'image consécutive, par des excitations périphériques, et la durée du temps après lequel l'image consécutive cesse de pouvoir être rappelée. Les faits précédents nous ont conduits à rechercher si l'image consécutive peut subsister, comme l'image du souvenir visuel, malgré l'hémiopie, c'est-à-dire si l'image consécutive peut être provoquée dans la partie hémiopique du champ visuel. L'expérience a donné un résultat négatif. Nous prions

1. *Psychologie du raisonnement*, ch. I.

M. C... de regarder attentivement, pendant quelques minutes, une bande de papier coloré; le malade regarde fixement le centre de la bande; la moitié gauche lui apparaît avec sa couleur réelle, la moitié droite reste invisible. Au bout de quelque temps, le malade reporte les yeux sur une feuille blanche; il y aperçoit alors une image consécutive qui reproduit la forme de la moitié visible de la bande, avec la couleur complémentaire; quant à l'autre moitié, qui n'a pas été perçue, elle n'induit dans le champ visuel obscur aucune image consécutive. L'expérience a été faite avec plusieurs couleurs différentes; et le malade s'y est prêté avec beaucoup de complaisance, malgré la fatigue extrême qu'il en ressentait : toujours le même résultat a été obtenu. Si nous employons encore une fois la formule qui nous a servi plus haut, nous pouvons conclure en disant que le champ visuel de l'image consécutive, chez M. C..., à la différence du champ visuel du souvenir et du rêve, est atteint d'hémiopie, comme le champ visuel de la vision extérieure.

Nous ne sommes pas en mesure d'expliquer le fait précédent. On peut imaginer, à ce sujet, trois hypothèses principales :

1° Les sensations et les images consécutives n'ont pas le même siège cérébral que les images mentales du souvenir et du rêve. C'est l'hypothèse soutenue par M. Taine (*Intelligence*, t. I). En l'acceptant, on comprend facilement que le centre affecté aux sensations soit détruit par une lésion respectant le centre visuel de la mémoire.

2° Les sensations, les images consécutives et les images mentales ont leur siège dans le même centre; mais ce centre n'est pas lésé chez M. C... : il s'agit dans ce cas d'une lésion de conductibilité, qui empêche l'excitation périphérique d'arriver jusqu'au centre. On peut expliquer ainsi que les impressions d'origine périphérique, les sensations proprement dites et les images consécutives, sont supprimées dans la moitié droite du champ visuel, tandis que les images mentales restent emmagasinées dans le centre intact et conservent la faculté de revivre.

3° Enfin, on peut faire une troisième hypothèse, qui nous paraît préférable aux deux précédentes. Tout d'abord, la sensation, l'image consécutive et l'image mentale ont le même siège. C'est là un fait qui paraît démontré par tant d'expériences qu'on ne saurait le révoquer en doute sur la foi d'une seule observation. Au reste, on peut, tout en supposant qu'il existe un seul centre pour tous ces divers phénomènes visuels, arriver à expliquer d'une manière satisfaisante les symptômes présentés par M. C...

Bien qu'on ignore complètement l'organisation intérieure du centre nerveux de la mémoire visuelle, on peut supposer, avec beaucoup de vraisemblance, qu'une moitié de ce centre correspond à la moitié de la rétine, et que, dans l'hémianopsie de cause corticale, la moitié du centre visuel est mise hors de service.

La question serait donc de savoir comment une moitié peut arriver à suppléer l'autre dans la vision mentale et dans le rêve, et non dans la production de l'image consécutive.

L'étude de ce qui se passe dans les conditions ordinaires de la vision chez M. C... éclaircit ce point. Nous avons remarqué que, lorsque M. C... n'astreint pas son œil à une immobilité absolue, il n'a pas conscience qu'il ne voit pas les objets dans la moitié latérale droite de son champ visuel; et nous avons vu que cette illusion s'explique par le fait que les images perçues dans la moitié gauche sont extériorisées dans la moitié droite, et remplissent la lacune hémianopique. C'est dans l'étude de cette curieuse extériorisation, qui est fausse en elle-même, mais exacte dans son résultat, qui, comme dirait M. Taine, nous trompe pour nous instruire, c'est dans cette étude, nous le répétons, que se trouve la clef du problème.

Lorsque l'œil est immobile dans l'orbite, toute impression faite sur une portion quelconque de la rétine est reportée au dehors, suivant la ligne qui part du point excité, et qui traverse le centre de la pupille : il en résulte que, si c'est la moitié droite de la rétine qui est excitée, nous localisons la source lumineuse à gauche; si c'est la moitié gauche, nous localisons à droite, et ainsi de suite. On peut facilement constater le fait au moyen des phosphènes développés par la pression oculaire; si nous exerçons avec la pulpe du doigt une légère pression sur notre paupière baissée, et que cette pression soit faite du côté du nez, nous provoquons ainsi l'image d'un cercle lumineux qui nous paraît situé en dehors, vers l'angle externe de l'œil.

On appelle champ visuel l'espace compris entre les lignes visuelles extrêmes. Chaque point du champ visuel a donc son correspondant sur la rétine; l'extériorisation d'un objet dans le champ visuel dépend de la position de son image sur la rétine, elle est fondée uniquement sur la qualité, sur le signe local de la sensation rétinienne; de plus, le champ visuel se déplace avec l'œil et suit tous ses mouvements.

Tel est le *champ visuel*; il existe, avons-nous dit, pour la mémoire, un autre champ visuel, qu'on peut appeler, pour le distinguer du précédent, le *champ de la représentation*. Les yeux fermés, nous avons une vision panoramique des objets qui nous entourent et de leur position par rapport à nous. Je suis en ce moment assis à ma table de travail; je sais qu'à main gauche se trouve une fenêtre, en face de moi une porte, un peu plus à droite une bibliothèque, etc. Cette représentation, qui m'apparaît si clairement, lorsque j'ai les yeux fermés, ne s'évanouit pas complètement quand j'ai les yeux ouverts; elle s'obscurcit un peu, mais elle est toujours présente.

En effet, le champ visuel de la vision binoculaire n'embrasse qu'un certain nombre d'objets; les objets situés en arrière de notre tête nous sont complètement invisibles; mais nous pouvons nous les représenter dans notre souvenir. On peut donc dire que le champ de la représentation est plus étendu que le champ visuel; on pourrait même, en usant d'une comparaison, considérer le champ de la représentation comme une grande surface et le champ visuel comme un faisceau lumineux, qui parcourt cette surface et en éclaire successivement les di-

verses parties. Le champ de la représentation est formé par une synthèse des champs visuels. Tout d'abord, on a étudié *le champ oculaire*, qui comprend l'espace visible pour l'œil en mouvement dans l'orbite ; si on fait entrer en ligne de compte les mouvements de la tête et du corps tout entier, le champ s'agrandit encore. Tout espace qui est plus grand que le champ visuel est le champ de la représentation, car ne pouvant pas être connu que par des perceptions successives, il suppose la mémoire, c'est-à-dire la faculté de représentation.

On comprend qu'un même objet peut occuper une position différente dans ces deux champs. Par exemple, voici un point qui est situé en face de nous ; il pourra occuper, suivant la position de notre regard, le milieu du champ visuel, ou la droite, ou la gauche ; et son image pourra se faire tantôt sur la tache jaune de la rétine, tantôt sur la moitié droite, tantôt sur la moitié gauche. Cependant, malgré ces changements de position de l'image sur notre rétine, et de l'objet dans le champ de la vision, nous continuerons à extérioriser cet objet au même point relativement à notre corps.

Ainsi, il se produit dans ce cas une double localisation et la seconde corrige la première. La première localisation se fait dans le champ visuel ; elle est déterminée par le siège de l'image rétinienne, par ce qu'on appelle le signe local de cette image. La seconde localisation se fait dans le champ de la représentation ; elle est déterminée d'abord par la première localisation, et ensuite par un second facteur, qui consiste dans la connaissance que nous avons du mouvement exécuté par notre œil. La première localisation est rétinienne, la seconde est musculaire.

On comprend donc qu'un individu puisse, avec une moitié de rétine, projeter et localiser les images des objets dans toutes les directions possibles, pourvu que l'œil soit mobile. C'est d'ailleurs ce que fait tout individu normal ; car on ne se sert pour la vision que de la tache jaune, qui représente à peine la 1500e partie de la surface totale de la rétine. M. X... fait avec sa moitié de rétine ce que chacun de nous fait avec sa tache jaune.

Ainsi, chez ce malade, le champ visuel est gravement atteint, tandis que le champ de la représentation est conservé à peu près intact. Nous croyons donc qu'il est légitime de proposer aux psychologues de faire une distinction radicale entre ces deux espèces de champs.

Dernière question. Pourquoi M. C... n'arrive-t-il pas à faire subir la même extériorisation à une image consécutive qu'à une image du souvenir ? Pourquoi ne peut-il pas, par exemple, projeter dans la moitié latérale droite de son champ visuel l'image consécutive, tandis qu'il le fait si facilement pour le souvenir d'un objet quelconque ? Ceci tient précisément à la nature de l'image consécutive. Elle fait partie intégrante du champ visuel, parce qu'elle se déplace avec les mouvements de l'œil ; par conséquent, on ne peut pas la localiser dans le champ de la représentation comme un objet ayant une position fixe. Il est facile

de s'en convaincre. Si on développe une image consécutive occupant le milieu du champ visuel et qu'on porte le regard vers la droite, l'image consécutive se déplacera dans le même sens; mais on ne l'extériorisera pas à droite, comme on le ferait pour un objet, qui, dans la position donnée à l'œil, ferait son image sur le même point que l'image consécutive.

Il est encore plus facile de comprendre comment on peut se représenter complet un objet dont on n'a vu que la moitié. M. C... ne voit la moitié de l'objet que lorsqu'il fixe son regard sur le milieu de l'objet; mais dans tous les autres cas il voit l'ensemble, et c'est cet ensemble qui se grave dans sa mémoire. Si M. C... peut se rappeler l'ensemble de l'église de Dourdan, qu'il a perçue avant son accident, c'est que son acte de perception n'a pas été instantané, que très probablement, pendant qu'il regardait l'église, son œil était mobile et qu'à un certain moment l'image entière de l'église s'est peinte sur la moitié gauche de sa rétine et s'est emmagasinée dans la moitié de son centre visuel qui est restée saine.

Nous croyons qu'il serait intéressant de savoir s'il existe relativement à ces divers points des différences individuelles, et nous convions les cliniciens qui auront l'occasion d'étudier des cas de cécité verbale ou de migraine ophtalmique accompagnés d'hémianopsie, à soumettre les malades à un examen régulier, pour constater l'état de la mémoire visuelle.

Alfred Binet.

UNE ASSOCIATION INSÉPARABLE

L'AGRANDISSEMENT DES ASTRES A L'HORIZON

On a indiqué [1] plusieurs des causes qui exagèrent le diamètre apparent du soleil et de la lune à l'horizon, mais non sans doute de manière à rendre un compte suffisant de cette illusion invincible; car chacune de ces causes n'a de valeur qu'en entrant dans un système d'expériences généralisées : c'est cette intégration même qu'il importe surtout d'étudier.

Quoi qu'on pense d'ordinaire, l'erreur ne dépend nullement de conditions astronomiques, physiques ou physiologiques; elle est toute psychologique.

D'abord, l'erreur ne dépend pas de causes extérieures à nous :

Au zénith, la lune est, en moyenne, plus rapprochée de nous qu'à l'horizon; la distance qui nous en sépare est diminuée d'un rayon terrestre, un soixantième environ de la distance totale; l'astre devrait paraître plus gros. — A la faveur des mots qui permettent souvent d'épargner les idées, sept ou huit personnes sur dix se contentent encore, pour sortir d'embarras, de nommer la réfraction; mais la réfraction, en relevant davantage le bord inférieur, aplatit le disque lumineux sans l'élargir, elle le diminue. — Ce n'est pas tout; la lune à l'horizon est rougie [2], son intensité lumineuse est moindre. Or en chauffant deux sphères métalliques égales, l'une au rouge sombre, l'autre jusqu'au blanc, en les plaçant au même niveau, et à une distance égale de l'observateur, la première semble moins volumineuse que la seconde : l'irradiation agrandit les objets. Ainsi tout devrait contribuer à amoindrir la lune à l'horizon.

L'erreur ne dépend pas non plus de nos organes :

On a prétendu [3] que, si la tête est levée, la pesanteur rapproche le

1. Voyez, dans le numéro de juillet de la *Revue philosophique*, l'article de M. G. Léchalas.

2. On sait que la couche d'air plus épaisse et les vapeurs atmosphériques ne laissent point parvenir jusqu'à nous les rayons les plus réfrangibles.

3. M. Léchalas hasarde cette supposition, pour expliquer quelques-unes des expériences que M. Stroobant a communiquées à l'Académie de Belgique. D'ailleurs il reconnaît lui-même, avec M. Dunan, que, dans le cas qui nous occupe, « la perception d'une distance est fondée sur autre chose que l'état de l'œil » (p. 55, note 2).

cristallin de la rétine : l'image serait rétrécie. Mais le cristallin, solidement fixé par le muscle ciliaire, et baignant entre des liquides incompressibles, ne saurait subir un déplacement appréciable, dès le moindre mouvement. Est-on du reste obligé de rejeter la tête en arrière, pour diriger le regard à 50 ou à 60° au-dessus de l'horizon? De plus, la mesure des images accidentelles [1] (qu'elles aient été formées par l'astre au zénith, ou par l'astre à son coucher) montre que, dans tous les cas, l'image rétinienne reste égale à elle-même : c'est la preuve que la différence des perceptions résulte de l'imagination seule.

En un mot, pour un appareil enregistreur, sur la plaque photographique, sur la rétine, la lune est un peu moindre à l'horizon qu'au zénith : pourquoi la percevons-nous beaucoup plus grosse?

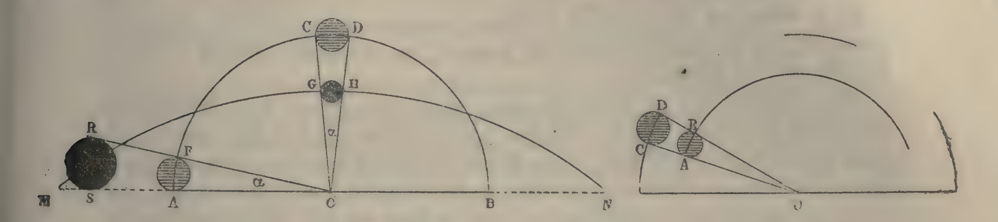
Sans revenir sur l'histoire de ce petit problème, voici, semble-t-il, comment on peut le résoudre. On va voir par quelles causes étroitement combinées, par quelles associations d'inférences s'explique notre illusion, toute simple en apparence, en réalité fort complexe.

I. — Nous n'imaginons pas la « voûte du ciel » comme une demi-sphère complète, mais seulement comme une calotte. Pourquoi? les raisons sont nombreuses. — Nous nous mouvons en long et en large, non de bas en haut; et nous mesurons le monde à nos habitudes. — Les nuages ou les oiseaux qui passent sont en effet plus rapprochés de nous, s'ils sont audessus de nos têtes, et leur éloignement augmente à mesure que le regard qui les suit descend vers l'horizon. — Faute de points de repère, les distances horizontales paraissent toujours plus longues que les distances verticales, ou tout ou moins, en les appréciant, nous sommes exposés à de plus graves erreurs. — La position normale de la tête dirige le regard plutôt en bas qu'en haut; et le champ de la vision s'étend, sans gagner en hauteur. — Le son, refoulé par le sol, court à terre ou monte, mieux qu'il ne descend; et, parce qu'il se produit d'ordinaire dans les régions inférieures, le monde sonore, comme le monde visuel, comme le monde du toucher, se développe surtout en long et en large, mais nullement sous nos pieds, et peu sur nos têtes.

Pour toutes ces raisons et pour d'autres encore qui s'enchaînent et

1. On connaît les expériences de Plateau et de M. Stroobant. Après avoir fixé quelque temps l'astre, on se tourne rapidement vers un mur éclairé, pour y projeter l'image accidentelle sombre du disque; cette image négative varie avec la distance de l'objet où on la projette; pour qu'elle soit égale à l'image directe, il faut se placer à une distance constante du mur qui la reçoit. Or, quand l'astre est au zénith, le premier regard est vertical, le second horizontal; quand il est à l'horizon, l'un comme l'autre reste horizontal. Cette différence de position n'a aucune conséquence. — M. Stroobant prétend que ces expériences condamnent les explications fondées sur l'éloignement apparent et variable des astres, puisque, dans tous les cas, l'œil les voit à une même distance. Il y a là un vice de raisonnement : l'apparence n'est pas pour les yeux, elle est pour l'esprit. Encore une fois, l'erreur ne dépend pas des données physiques, elle ne résulte pas de l'impression; elle est toute dans l'interprétation que nous faisons de ces données.

se fortifient l'une l'autre, c'est une habitude très générale et très invétérée d'étendre et d'abaisser la voûte céleste. Pour l'observateur placé en O, la surface courbe qui paraît limiter la vue n'est pas ACDB; elle est MGHN. Il en résulte que si la lune est à l'horizon en AF, nous lui attribuons un diamètre RS. Si elle est au zénith, en CD, l'angle visuel, α, restant à peu près le même, nous arrêtons plutôt le regard, le diamètre n'est plus que GH [1]. En d'autres termes, nos yeux voient la lune



presque égale à elle-même dans toutes ses positions; à l'horizon, notre imagination la voit plus éloignée; notre esprit la voit plus grosse.

Il semble paradoxal qu'un objet que l'on croit plus lointain, soit estimé plus vaste. Mais il ne faut pas oublier les prémisses du raisonnement; il faut suivre toutes les subtilités inconscientes de l'esprit : le diamètre apparent reste le même dans tous les cas; et c'est cette impression identique, cette donnée constante, qu'il est nécessaire d'interpréter, alors que nous pensons être placés en face de circonstances différentes : tant il est vrai que l'erreur est tout intellectuelle. Et ce qui la rend invincible, c'est que, d'abord, tout ce travail de l'esprit est irréfléchi; c'est aussi parce que l'illusion est recouverte et comme protégée par une inférence irréprochable : la conclusion, seule partie consciente du raisonnement, s'appuie immédiatement sur un jugement juste : « De deux objets qui ont même dimension apparente, le plus éloigné a la plus grande dimension réelle. » Pour découvrir et corriger l'erreur, il faudrait descendre plus bas dans la couche des raisonnements implicites; il faudrait percevoir ceci : « La lune est aussi éloignée de nous dans toutes ses positions : on ne doit pas confondre le monde sidéral avec le monde atmosphérique et terrestre. » Or, comment, pour un cas unique, nous mettre, sans preuves, en contradiction avec le système entier de nos expériences?

Tel est donc le mécanisme de l'illusion : rectification très logique d'une hypothèse fausse, formée à l'aide de données généralement vraies; et cela, en dehors de toute réflexion.

On voit qu'il ne suffit pas d'invoquer isolément, comme on l'a fait, quelqu'une des causes de l'erreur, ni surtout de les considérer seule-

1. Comme l'illusion est tout imaginaire et qu'elle dépend de causes nombreuses, il est impossible d'indiquer avec une précision mathématique l'agrandissement relatif du disque lunaire : c'est affaire d'appréciation, non de mesure.

ment en tant qu'elles s'appliquent aux astres, puisque précisément elles sont valables en tant qu'elles ne s'y appliquent pas. Sinon, l'on ne réussit plus à expliquer par exemple pourquoi, en l'absence de tout point de repère, derrière un mur, la lune apparaît toujours énorme. Il faut donc recourir à tout un ensemble d'habitudes intellectuelles pour rendre compte de l'illusion, car elle résulte d'un polysyllogisme inconscient, dont les prémisses sous-entendues ne sont concluantes qu'à la condition d'être universelles.

II. — D'autres singularités méritent examen, et concourant avec les précédentes causes d'erreur, au lieu de les corriger parfois, ne font jamais que les aggraver.

Pourquoi la lune reprend-elle, peu après son lever, ses dimensions normales et comment son diamètre apparent reste-t-il à peu près constant pendant plus des deux tiers de sa course? C'est que seuls les quelques degrés qui s'élèvent au-dessus de l'horizon ont pour nous une extrême importance; tandis que, dans le haut du ciel, qu'importent dix degrés de plus ou de moins? Ce qui nous intéresse directement se passe dans cette mince zone : au fond de la chambre noire, on est toujours surpris de la voir si étroite [1]; notre regard ne la dépasse que par exception et en faisant presque violence à l'attitude naturelle de la tête; et, puisque notre vie y est contenue, nous l'élargissons sans mesure. Nous l'avons explorée, le toucher s'y est associé avec la vue; en nous approchant des objets, nous avons apprécié leur taille; et alors même que nous les apercevons de loin, l'imagination leur restitue leur vraie grandeur : il suffit qu'ils semblent accessibles pour que nous les grossissions; car alors l'image tactile supplante l'image visuelle. Au plafond d'une chambre obscure, deux étincelles séparées par 20 centimètres ne paraîtront pas plus éloignées que deux étincelles séparées par 16 centimètres, si elles sont produites non plus 3 mètres au-dessus, mais 3 mètres à côté de l'observateur, au niveau de ses yeux, et comme à la portée de sa main [2].

Ce qui contribue encore à nous faire ranger la lune au nombre des

1. De même au retour des montagnes, l'habitant des plaines s'étonne du peu de place qu'occupent ses coteaux.

2. M. Stroobant, qui a imaginé cette expérience, sans en expliquer les résultats, montre ainsi (*non mutatis mutandis*) que la direction du regard contribue environ pour moitié (20 ou 25 °/°) à l'accroissement de l'astre. Cet agrandissement est à peu près d'un demi : 50 °/°. L'expérimentateur a donc simplifié l'illusion, dans un cas particulier, il n'en a nullement rendu compte. Comment se fait-il que les étincelles, pour paraître également espacées, doivent être plus distantes au-dessus qu'à côté de nous? On ne pourrait partir de ce fait, s'il demeurait inexpliqué, pour expliquer un autre fait analogue. Quant à prétendre avec M. Léchalas que M. Stroobant établit, par ses expériences, que l'illusion est due à une cause physiologique, cette affirmation est toute gratuite et inexacte. — Pense-t-il que, dans une opération aussi complexe que l'appréciation de plusieurs grandeurs, l'on ne doive considérer que l'acte tout extérieur de lever ou de baisser la tête?

objets accessibles, pendant qu'elle est peu élevée, c'est que, dépouillée de l'éclat particulier aux astres, elle semble appartenir à notre atmosphère; et sa clarté nous arrive, semblable à celle de nos lumières artificielles, à travers l'air et les vapeurs.

Aussi tant qu'elle paraît presque à terre, comme un falot rougeâtre, est-elle singulièrement large. Du moment où, plus haute et plus brillante, nous voyons bien qu'elle est au-dessus de notre domaine, et où nous la reléguons dans le ciel, elle est vite amoindrie.

Au point de transition, l'esprit demeure en un curieux embarras. Nous ne savons plus que dire; nous avons comme deux perceptions qui se recouvrent (AB et CD), et nous passons de l'une à l'autre sans que nous saisissions les dimensions intermédiaires entre un agrandissement notable et un amoindrissement immédiat et définitif de l'astre. Nous sommes partagés, comme devant ces images ambiguës auxquelles un caprice d'imagination ouvre et ferme les yeux.

Ainsi s'explique qu'en isolant et en dépaysant le regard à l'aide d'un cylindre creux, ou derrière un verre noirci (pourvu qu'il dissimule tout ce qui n'est pas l'astre), on réduise brusquement à ses justes proportions le disque le plus démesuré [1]. Ainsi comprend-on que derrière un mur ou une haie l'illusion se produise, sans qu'il soit besoin, comme le pensait Malebranche, de nombreux points de repère : même l'explication de Malebranche n'est pas seulement insuffisante ici, elle est erronée. Supposons la lune à 35° au-dessus de l'horizon : en rase campagne plus d'agrandissement; mais qu'elle surgisse parmi des branches élevées ou sur un toit, ou mieux encore derrière des montagnes auxquelles l'œil est habitué, la voilà grossie moins sans doute que si elle était plus basse, mais encore d'une façon notable. Supprimez l'écran qui relève l'horizon, ou l'appui qui semble relier l'astre au sol, le charme est rompu, et l'illusion disparue. C'est de cette manière seulement, qu'on réussit, suivant l'élévation de l'écran, à voir avec précision et fixité toutes les dimensions intermédiaires du disque. Il y a donc, dans le sens vertical, comme dans le sens horizontal, des points de repère, qui soutiennent le regard et font pour ainsi dire refluer l'écoulement des rayons visuels.

De la décroissance très prompte de l'astre, il y a encore d'autres raisons. La lune reprend vite sa clarté, ou le soleil ne perd son éclat que quelques minutes avant son coucher. Ces changements si brusques sont bien propres à nous déconcerter et nous imaginons volontiers de grandes différences de dimension et d'éloignement : de quoi dépendent-ils? Supposons que l'enveloppe atmosphérique ait une épaisseur de 100 kilomètres. Les rayons horizontaux qui, au lever de l'astre, pénètrent obliquement dans ce milieu réfringent, ont à y parcourir environ 1100 kilomètres,

1. Il est remarquable que si l'on considère d'abord librement puis à travers un cylindre creux, un arbre éloigné ou tout autre objet saillant à l'horizon, les dimensions ne varient point.

et ce trajet, ils le font surtout à travers les couches les plus basses et les plus denses. Mais déjà, avant que le disque ait atteint 7° au-dessus de l'horizon, cette traversée est réduite de moitié; à 30°, elle n'est plus que de 200; à 45°, de 150 kilomètres. On le voit, à mesure que le regard descend, les limites de l'atmosphère reculent avec une vitesse singulièrement accélérée, et les effets de la réfraction sont rapidement multipliés [1].

Par là même, nous sommes plus enclins à croire que la lune décrit, non pas une demi-circonférence, mais, comme l'indique la première figure, un arc de cercle, une courbe analogue à celle qui borne l'atmosphère au-dessus de notre horizon visible, comme si l'astre était lui-même là où ses rayons commencent à subir la réfraction : très éloigné quand il se lève, il semble, ainsi que le calcul l'exige, de se rapprocher de moitié dès les premières minutes; et comme il ne change pas de diamètre réel, il doit changer de diamètre apparent, et se réduire également de moitié.

Cet accord paradoxal du calcul avec les apparences sensibles confirme bien et précise toutes les précédentes explications. Or ces données de la perception sont imaginaires et toutes fictives : ce ne sont pas les sens qui les imposent à l'imagination, c'est l'imagination qui y comdamne les sens. Il y a donc non seulement une logique inconsciente, mais encore une géométrie spontanée et qui, tout en paraissant purement expérimentale, est déjà une construction de l'esprit.

III. — Voici de nouvelles complications, plus dificiles à démêler.

Rougie à l'horizon par la couche d'air et de vapeur que sa lumière traverse, la lune nous paraît d'autant plus grosse. Rougie ou cuivrée, au zénith, par une éclipse, décolorée par un nuage ou un brouillard, la lune nous semble plus petite qu'elle ne le serait sans cet obscurcissement. Un peu avant l'occultation complète, ou un peu après, le croissant lumineux déborde notablement la partie assombrie. De même la lumière cendrée n'emplit pas le cercle compris entre les pointes brillantes. Ici, l'obscurcissement est une cause de diminution; là, d'augmentation.

Pourquoi cette jurisprudence contradictoire? Y a-t-il inconsciente partialité et sophisme ignoré? Sophisme, non, mais interprétation subtile et logique des données sensibles, sous l'empire de préjugés.

Quand la lune est à l'horizon, l'affaiblissement de sa lumière rentre dans le système des raisons qui nous inclinent à la juger plus éloignée. Dès qu'elle s'élève et reprend son éclat, nous sommes frappés surtout de l'irradiation et de l'intensité lumineuse : on sait que les couleurs claires et les vêtements voyants n'amincissent pas les formes. Ainsi plus éloignée, nous la supposons plus grande; plus éclairée, nous la voyons plus grande : points de vue différents.

Mais sans cesser de considérer les distances seules, on peut rendre

1. Si la couche d'air avait moins d'épaisseur, si la différence entre les rayons des deux sphères concentriques (terre et atmosphère) était moindre, l'accélération serait plus rapide encore.

compte de cette anomalie. On a vu déjà que l'éloignement horizontal ne produit pas sur notre esprit la même impression que l'éloignement vertical : celui-là, par des associations très nombreuses et des expériences répétées, nous permet de restituer aux objets leurs véritables dimensions; celui-ci, toujours exceptionnel, ne donne lieu qu'à des inférences plus rares et plus incomplètes. Aussi, le polysyllogisme inconscient d'où résulte l'image consciente, est tantôt plus développé, tantôt simplifié; et dans la série des inférences qui s'ajoutent ou se corrigent alternativement, c'est assez qu'un des intermédiaires manque, pour changer le sens du résultat, comme change de signe chacun des termes d'un polynome qu'on voudrait tour à tour isoler et mettre en évidence, en les faisant passer d'un membre de l'équation dans l'autre.

Il semblerait qu'une nuée légère, éclipsant à demi au-dessus de nos têtes le soleil ou la lune, fût comme un point de repère permettant d'éloigner et d'agrandir l'astre. Il n'en est rien. A terre, les points de repère, loin de nous séparer des objets, nous y relient; ils paraissent tracer la route que nous pourrions suivre jusqu'à eux; nous pensons être déjà auprès de telle ou telle masse, que nous jugeons énorme, puisque de bien loin elle s'offre encore à nous majestueuse. En l'air, au contraire, tout est obstacle et séparation; nous ne nous approchons jamais des objets [1]; l'image tactile ne supplante plus l'image visuelle. Si le nuage déjà lointain semble inaccessible, à plus forte raison, l'astre qui est encore derrière lui, paraît-il hors de nos prises. Une certaine expérience nous fait défaut : la conclusion est tout autre que si nous l'avions acquise. Chaque progrès de la pensée spontanée, ou chaque régression de la pensée réfléchie, « par un tour d'imagination de plus », renverse la perspective; et il y a pour ainsi dire le côté des solutions paires, le côté des solutions impaires. Tout à l'heure, nous raisonnions ainsi : « L'astre est plus éloigné, donc il est plus gros. » Nous disons maintenant : « Il est plus éloigné, donc nous le voyons plus petit. »

De là encore ce singulier désaccord entre la conclusion consciente et les prémisses inconscientes : placez deux ballons égaux, l'un à 100 mètres devant nous, l'autre à 100 mètres au-dessus de nous. A la réflexion celui-ci paraîtra plus petit et plus lointain; tandis que, s'il paraît plus petit, c'est au fond parce qu'on le croit plus proche, car en réalité les dimensions apparentes sont les mêmes, de part et d'autre.

Bien plus, comme si la loi de contradiction était étrangère à la connaissance sensible, nous additionnons des affirmations opposées qui se fortifient au lieu de se détruire : 1° La lune est rougie à l'horizon, donc elle est dans notre atmosphère, donc elle est plus proche, donc nous la voyons plus grosse; 2° la lune est rougie à l'horizon, elle a perdu sa lumière, donc elle est plus éloignée; donc elle doit être plus grande.

1. Les locataires du cinquième étage ont, sur la dimension des cheminées ou sur l'importance relative du tronc et du branchage, des idées tout autres que les habitants du rez-de-chaussée.

Ainsi, une fois engagé dans une voie, l'esprit ne s'embarrasse de rien; les mêmes faits reçoivent, selon les cas, des interprétations toutes contraires; et nous avons en réserve plusieurs systèmes d'explication. Il serait curieux d'étudier cette logique de la sensation; on verrait que pour les sens, il n'y a point de vérité, ni d'erreur, parce que leurs acquisitions et leurs inférences, toujours partielles et incomplètes, se prolongeraient sans fin, avant de rencontrer le point fixe d'où part la science. La science, jamais l'expérience ne réussirait à l'ébaucher, parce qu'elle ne nous donne que des relations fuyantes à l'infini. Pour que la science commence, il faut que l'esprit trouve, dans la réflexion, un terme fixe de comparaison, et qu'il connaisse les choses « sub specie universi »; car « c'est sur le tout que porte le jugement ». On vient de voir par quelles associations constructives nous sommes contraints à une perception inévitablement erronée : on a beau nous démontrer notre faute, nous n'y pouvons pas remédier. L'évolution de la connaissance sensible et spontanée est donc indépendante de l'évolution de la connaissance intellectuelle; et en s'accumulant, en s'intégrant, l'expérience n'amène pas toujours une adaptation progressive de l'interne à l'externe.

De cette analyse, il ressort quelques vérités générales :

La perception, en apparence la plus immédiate, peut résulter d'inférences très complexes : il y a une logique inconsciente de la sensation.

Ces inférences ne sont pas indépendantes les unes des autres, elles s'intègrent, forment des polysyllogismes, et composent un ou plusieurs systèmes alternatifs où chaque partie tire sa valeur de l'idée même du tout. En sorte que, dans la perception même, le raisonnement, quoique implicite, ne va pas du particulier au particulier, mais repose sur un principe : isolément, chaque détail n'explique rien; il faut qu'il y ait groupement et généralisation, pour que la perception en résulte, comme la conclusion résulte de prémisses, dont l'une au moins est universelle. Ainsi une sensation n'est précise, uniforme, commune à tous, qu'à la suite d'une élaboration logique, et le fait particulier n'est vraiment connu dans sa particularité même que d'après une notion générale : l'attention est une déduction implicite. Le syllogisme n'est donc pas un procédé artificiel; en mettant en lumière les principes généraux auxquels se rattachent nos pensées particulières, il ne fait que présenter à la connaissance distincte le travail de la pensée confuse.

La réflexion peut se représenter, bien que parfois avec peine, le progrès de cette logique aveugle. Elle ne peut pas, même après avoir reconnu et expliqué les erreurs commises, s'en défendre. Ainsi l'illusion, dont on vient de rendre compte, est invincible. Nécessaire, elle est encore universelle, puisqu'elle s'impose à tous les hommes; elle semble même innée, puisque l'enfant en est dupe, dès qu'il apprécie les grandeurs.

On a donc ici un exemple, l'un des plus précis et des plus solides peut-être qu'on puisse proposer, d'une association inséparable primitive et universelle.

Mais cette association n'a de tels caractères qu'à cette condition : c'est que les termes dont elle est tissue soient noués, au point de se confondre en une sorte de synthèse chimique. Une association inséparable de perceptions, d'images, ou d'idées, n'est plus qu'*une* idée, qu'*une* image, qu'*une* perception ; elle n'est pas un jugement. C'est un fait, non une vérité. C'est un fait, et un fait particulier, même après que l'esprit, pour y arriver, a traversé le général.

Une telle association diffère donc essentiellement des principes qui président au travail de la pensée, puisqu'au lieu de les expliquer elle ne s'explique que par eux. S'il s'agit de ces lois de l'esprit, la nécessité réside non seulement dans l'application infaillible que nous en faisons même à notre insu, mais aussi dans le rapport intelligible des termes du jugement qui restent distincts. Une association inséparable est un fait, et ne sera jamais qu'un fait, tant qu'un jugement réfléchi ne l'érigera pas en vérité, ou n'y démêlera pas une illusion : ici, la nécessité ne réside plus dans la liaison logique des termes unis, puisque l'analyse de leurs relations nous prouve notre erreur, mais dans la constatation inévitable d'une apparence trompeuse que nous imposent des expériences accumulées. Le fait peut donc à notre escient demeurer en désaccord avec la vérité. La science est d'un tout autre ordre que la sensation.

MAURICE BLONDEL.

QUESTIONS DE PHILOSOPHIE MATHÉMATIQUE

Monsieur le Directeur,

La *Revue philosophique* a publié en mars 1887 un article de M. Calinon, intitulé *le Temps et la Force*.

Cet article, qui contient certainement des détails fort intéressants, repose dans son ensemble sur un raisonnement faux, qui a conduit l'auteur à une conclusion des plus piquantes sans doute, mais qui n'est pas justifiée.

L'erreur nous a semblé alors tellement manifeste que nous n'avons pas cru devoir la relever, laissant ce soin à chaque lecteur de la *Revue*; sans être versé dans les hautes mathématiques, il suffisait pour cela d'avoir quelques notions de géométrie plane élémentaire.

Mais, en février dernier, M. Tannery, avec l'incontestable autorité qui s'attache à son nom, paraît sanctionner les conclusions de M. Calinon : « Les lecteurs de la *Revue*, dit-il (*Psychologie mathématique et psychophysique*, février 1888, p. 191), n'ont pas oublié l'article récent (mars 1887), où M. Calinon a discuté la notion de temps et montré, d'*une manière irréfutable*, que, par exemple, le principe d'action et de réaction ne peut être vrai qu'en prenant pour mesure du temps un mouvement déterminé, tel que la rotation de la terre. »

M. Sorel, dont les lecteurs de la *Revue* ont pu apprécier l'esprit philosophique et mathématique dans une savante étude qu'il a publiée sur le calcul des probabilités, adopte aussi les idées de M. Calinon et nous dit (nº d'avril 1888, p. 462) :

« Le remarquable article publié par M. Tannery dans le numéro de février donnera lieu sans doute à beaucoup de réflexions de la part des lecteurs..... M. Calinon a très bien reconnu que la cinématique est fondée sur l'observation du mouvement de la sphère céleste... »

Ce qui est plus grave, c'est que M. Calinon ne se soit pas encore aperçu de son erreur; dans un article nouveau paru dans la *Revue* en juillet 1888 et intitulé *Notions premières en mathématiques*, il nous renvoie à son article de mars 1887, et paraît considérer ses conclusions comme définitivement acquises à la science. Il est donc peut-être à craindre que les idées de cet auteur se propagent sans nouvel examen, appuyées par MM. Tannery et Sorel. C'est ce qui nous a décidé à appeler votre attention sur ce point.

M. Calinon, après avoir défini (p. 291) la vitesse et l'accélération d'un point mobile, observe avec raison que les grandeurs représentatives de cette vitesse et de cette accélération varieront avec l'unité de temps choisie; mais il se trompe quand il ajoute que la *direction de l'accélération dépend aussi de l'unité de temps*. Car la direction des vitesses ne sera pas changée, les grandeurs géométriques qui les représentent varieront dans le même rapport, et par suite la direction de l'accélération restera constante, en vertu de ce théorème de géométrie plane élémentaire : Quand deux triangles ont deux côtés proportionnels, parallèles, et de même sens, ces deux triangles sont semblables et les troisièmes côtés sont aussi parallèles et proportionnels.

M. Calinon a donc tort de dire que *la direction de l'accélération dépend du choix du mouvement unité* (p. 292). Quant à sa grandeur, elle en dépend évidemment; mais, si l'on considère deux accélérations, liées par une certaine loi, le changement de l'unité de temps fera varier ces accélérations, proportionnellement, sans changer leurs directions et par suite ne modifiera pas la loi qui les lie, pas plus que ne varieront, en géométrie, les propriétés de deux figures semblables, quand on fera varier leur rapport de similitude.

On peut donc, *quel que soit le mouvement unité*, énoncer la loi suivante, que M. Calinon appelle la loi dynamique de l'univers :

« Quand deux corps sont en présence, ils échangent des accélérations dirigées suivant la droite qui les joint et inversement proportionnelles à leurs masses. »

En somme, l'erreur de M. Calinon provient de l'examen superficiel d'une question géométrique. On sait que, les coordonnées de deux points étant données, l'équation de la droite qui les joint peut s'exprimer en fonction de ces coordonnées, comme aussi la longueur de la portion de droite comprise entre ces deux points, c'est-à-dire la distance qui les sépare. Il en résulte que si les deux points se meuvent d'une façon quelconque, les coordonnées de ces points varieront de leur côté d'une manière quelconque, entraînant aussi la variation de la droite qui les joint et de la distance qui les sépare.

Ceci est vrai, en général; mais il se présente des cas particuliers dont il faut tenir compte; en effet les deux points peuvent varier simultanément, mais non d'une manière quelconque. Ainsi, par exemple, si les deux points se déplacent sur la droite qui les joint, leur distance seule varie; il est également visible que leur distance ne variera pas, si l'un des deux se meut d'une manière quelconque, l'autre étant assujetti à se trouver sur une sphère de rayon constant, dont le centre coïnciderait constamment avec le premier point. Enfin, la *direction* de la droite peut ne pas changer, la distance des deux points variant elle-même ou ne variant pas. Et nous avons montré que M. Calinon avait à examiner le premier de ces deux cas particuliers, quand il a étudié l'effet du changement de l'unité de temps sur la grandeur et la direction de l'accélération d'un point mobile.

M. Calinon a donc commis une première erreur en admettant, sans examen suffisant, qu'il pouvait raisonner comme s'il examinait le cas le plus général du mouvement de deux points; mais, à notre avis, il a commis dans la forme même de son raisonnement une erreur plus grave encore.

Voici, à peu près, à quoi peut se ramener son exposé :

Les instruments de mesure du temps, actuellement en usage, supposent tous, au moins implicitement, le choix d'une même unité; cette unité est la durée (ou une fraction de la durée) de la rotation de la terre autour de son axe.

Cela posé, d'une part, la direction de l'accélération intervient dans l'énoncé ordinaire de la loi dynamique de l'univers; d'autre part, cette direction varie (M. Calinon croyait l'avoir démontré) avec le choix de l'unité de temps. Donc, l'énoncé ordinaire de la loi dynamique de l'univers n'est vraie qu'à cause du choix particulier que nous avons fait de l'unité de temps.

Cette conclusion ne nous satisfait pas pleinement; il aurait ici fallu appuyer davantage et nous montrer plus clairement comment le choix de l'unité de temps simplifiait réellement les formules mécaniques et l'énoncé ordinaire de la loi dynamique de l'univers. Il eût été très intéressant de rechercher quel pouvait être cet énoncé général, l'unité étant quelconque; puis de voir comment il se simplifiait avec un choix convenable de l'unité de temps, et en prenant justement la durée de la rotation de la terre autour de son axe.

M. Calinon se serait mis de cette manière à l'abri de toute erreur; c'est ainsi du reste que l'on opère en analyse : quand un géomètre habile aborde une question nouvelle, il se garde bien, le plus souvent, de préjuger le choix de la variable et ce n'est que l'examen attentif des formules qui dans la suite des calculs peut guider ce choix; et alors seulement, au moyen d'un changement judicieux de variable, il ramène ses équations et ses intégrales à des formes moins compliquées et plus maniables.

Mais si un heureux choix de la variable indépendante procure, il est vrai, de grands avantages dans l'étude des fonctions, il n'en est de même en aucune façon du choix de l'unité en général, ni de l'unité de temps en particulier : aussi M. Calinon nous paraît-il attribuer une importance exagérée à l'unité de temps employée. En tout cas, nous l'avons dit, nous aurions voulu qu'il nous fît voir bien clairement comment le choix de cette unité simplifiait l'énoncé général de la loi dynamique de l'univers. Pour cela, il fallait commencer par rechercher cet énoncé dans le cas d'une unité de temps quelconque; puis montrer comment il se simplifiait quand on spécialisait l'unité de temps à la durée de la rotation de la terre autour de son axe. Cette méthode d'analyse comporte un contrôle qui n'est souvent pas superflu.

Il est inutile de relever les autres erreurs contenues dans l'article de

M. Calinon; elles ne sont que la conséquence du point de départ, dont nous avons montré l'inexactitude.

Toutefois l'analyse à laquelle il soumet les principes de la mécanique ne nous paraît pas satisfaisante sur certains points; nous ne partageons pas en particulier ses idées sur les durées égales (p. 288), sur la force et le mouvement (p. 293); mais la discussion de ces idées sortirait des limites de cette note et nous conduirait trop loin.

Nous trouvons, comme M. Calinon, que la base philosophique de la mécanique n'a pas été jusqu'ici établie d'une façon solide : il y a des points laissés dans l'ombre et qui méritent une étude approfondie. Mais ce n'est pas l'examen et la discussion de l'unité choisie plus ou moins explicitement, qui doit éclairer la question d'un jour nouveau; car ce choix est absolument sans intérêt en géométrie pure, et la mécanique cherche toujours à ramener l'étude des fonctions qu'elle a à envisager à celle de grandeurs géométriques dirigées.

C'est donc de ce côté, croyons-nous, qu'il faut surtout travailler; car il est incontestable que les principes de la géométrie se trouvent solidement établis, surtout depuis les belles recherches de M. Poincaré *sur les hypothèses fondamentales de la géométrie* (*Bulletin de la Société mathématique de France*, p. 203. Commmunication faite à la séance du 2 novembre 1887).

Le jeune et savant géomètre passe en revue les différentes géométries possibles et indique clairement quelles sont celles qui se trouvent éliminées par telle ou telle hypothèse. En particulier, il examine la portée du *Postulatum d'Euclide*; et, comme tout à l'heure nous nous sommes appuyé sur un théorème qui en découle, nous indiquerons les conclusions de M. Poincaré qui légitiment l'emploi que nous avons fait, à condition toutefois de remarquer que la considération d'un point mobile, de sa vitesse et de son accélération ne comporte que deux directions, et dépend par conséquent de la géométrie plane, qui est à deux dimensions.

M. Poincaré distingue d'abord trois géométries à deux dimensions :

1° La géométrie euclidienne, où la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits;

2° La géométrie de Riemann, où cette somme est plus grande que deux droits;

3° La géométrie de Lobatcherski, où elle est plus petite que deux droits.

Par une généralisation habile, il interprète ces différentes géométries et recherche quelle peut être leur réalité objective; il en arrive à conclure qu'il peut y avoir plusieurs géométries quadratiques (ou à deux dimensions), qui correspondent à différentes surfaces du 2e ordre.

« Si la surface fondamentale est un ellipsoïde, la géométrie quadratique ne diffère pas de la géométrie de Riemann (cas particulier : géométrie sphérique, où les arcs de grands cercles jouent le rôle de droites).

« Si la surface fondamentale est un hyperboloïde à deux nappes, la géométrie quadratique ne diffère pas de celle de Lobakhevski.

« Si cette surface est un paraboloïde elliptique, la géométrie quadratique se réduit à celle d'Euclide; c'est un cas limité des deux cas précédents...... »

Nous ajouterons que la géométrie plane est elle-même un cas particulier limité de la géométrie du paraboloïde elliptique.

En dehors de ce cas, les surfaces du second ordre à centre qui précèdent ne comportent pas de génératrices rectilignes réelles. Nous en devons conclure, à moins de refuser toute objectivité à la mécanique, que la vitesse et l'accélération étant représentées par des droites [1], nous nous trouvons dans un cas de géométrie plane à deux dimensions, géométrie où la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits (Postulatum d'Euclide).

Ce qui précède paraît s'éloigner de notre sujet; mais nous avons cru devoir nous étendre un peu pour prévenir une objection possible de M. Calinon, s'il rejetait le Postulatum d'Euclide et ses conséquences.

Veuillez agréer, monsieur le Directeur, l'expression de ma considération très distinguée.

GEORGES VANDAME.

1. Les lignes qui nous servent à représenter la vitesse et l'accélération, sont-elles réellement des droites? ou bien ont-elles une courbure qui nous échappe, parce qu'elle serait suivant une quatrième dimension dont nos sens ne peuvent se rendre compte? Évidemment l'objection est spécieuse et difficile à lever; mais, dans ce cas, il n'y aurait plus de mécanique du tout, ou plutôt elle serait à refaire tout entière.

Si, d'une part, M. Poincaré a très bien montré quelle était la valeur des différentes géométries quadratiques au point de vue purement mathématique, M. Milhaud, d'autre part, a fait bonne justice (*Revue philosophique*, juin 1888) de la métagéométrie (géométrie à n dimensions : $n > 3$) au point de vue de sa réalité objective : il n'y faut voir que des conceptions de notre esprit dont il est difficile de tirer parti actuellement pour attaquer ou défendre les idées généralement admises par la science moderne. En tout cas, la mécanique n'est pas une science purement spéculative, quand elle étudie le monde extérieur et les lois qui régissent la matière. Nous nous en tiendrons donc, jusqu'à preuve contraire, à la géométrie d'Euclide et à l'espace triple.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

E. Pellis. La philosophie de la mécanique : in-f°, Paris, F. Alcan.

La philosophie de la mécanique nous semble mériter son titre, qui est fort beau. M. Edouard Pellis, ingénieur, s'applique à y justifier par des raisonnements serrés et des calculs algébriques les vues de son ami Laggrond sur « l'univers, la force et la vie » dont il s'était fait l'éditeur l'an passé. Nous essayerons de dégager les thèses principales d'une exposition déjà très succincte.

I. Notre monde est une suite de phénomènes, c'est-à-dire de changements; nous ne percevons que ces changements : c'est le travail chimique de l'astre qui le rend visible, et le mouvement de notre œil qui discerne les formes de l'édifice et du rocher. Cependant les phénomènes n'existent pour nous qu'en se distinguant les uns des autres et l'unité de chacun d'eux implique en lui quelque chose de stable. Il y a plus : nous trouvons dans les phénomènes une partie qui existait dans les précédents et se retrouvera dans les suivants, leur succession se produit par de simples combinaisons des parties constantes. L'auteur nomme celles-ci *puissances*, et plus souvent *entités*. Il en distingue deux : la force et la masse, dont la quantité persiste intacte dans la chaîne des événements. Ces deux entités sont relatives l'une à l'autre; le rôle de la force consiste à déplacer les masses, dont le mouvement se mesure dans le temps et prend le nom de vitesse. Pourquoi cette vitesse n'est-elle pas infinie? — Ce n'est pas ensuite d'une opposition de forces agissant dans des directions différentes, cette lutte produirait une résultante absolument déterminée et non point un ralentissement. La résistance à l'impulsion de la force est donc une propriété de la masse elle-même, et la tentative de ramener à l'unité le dualisme des puissances mécaniques ne saurait aboutir. On s'abuse en représentant l'atome matériel comme un pur centre de forces; la masse est un élément de résistance, mais toute résistance n'est point une force, le temps laisse intacte la résistance des forces et vient à bout de la résistance des masses libres, dont s'accuse et s'impose ainsi l'entité spéciale. La force pousse, la masse retarde; c'est toujours la présence de la masse qui engendre la durée des choses; la masse est l'unique propriété stable de la matière. Nous ne définirons pas la masse par la résistance au mouvement, puisque le mouvement d'un corps persiste indéfiniment à l'état libre; c'est la résis-

tance à tout changement dans l'état de mouvement ou de repos, la grandeur de la résistance à toute cause accélératrice positive ou négative. Cette résistance est limitée; il faut la mesurer par une durée, car elle finit toujours par être vaincue à l'aide du temps. Dans l'air, les corps les plus lourds tombent le plus vite; dans le vide, ils tombent ensemble; c'est-à-dire que leur résistance inégale est surmontée par des forces inégales, car, soumis à l'action d'une même force, les plus légers prendraient les plus grandes vitesses. La masse d'un corps est donc en raison inverse de l'accélération que lui imprime une force donnée. La masse mesure l'inertie, comme le poids mesure la force de gravitation dans un lieu donné. Ainsi la masse, grandeur absolue, se mesure par le poids, qualité variable et relative. La notion pure de la masse, c'est-à-dire d'une résistance propre à empêcher des vitesses infinies sous le moindre effort, n'est pas familière au grand nombre, parce que les seuls astronomes ont l'occasion d'étudier le mouvement des corps à l'état libre.

L'action de la force sur une masse libre y produisant une vitesse impérissable, en continuant à se dépenser elle produit une vitesse additionnelle, et son application uniforme se traduit par une accélération continue. Toute force développe son action à la condition expresse d'un rapprochement matériel et en vertu de ce rapprochement. Le chemin parcouru par le point d'application d'une force est par là du même ordre d'importance que la grandeur de celle-ci : le produit de ces deux quantités mesure le travail. La masse n'est pas une force et la force n'est pas une qualité de la masse, autant dire la variation qualité de la permanence; mais certaines forces sont unies à la masse pour constituer la variété de la matière. La force est donc un élément de chaque matière, élément expulsé peu à peu à chaque combinaison nouvelle des masses chimiques. Les forces pourraient n'être que la distance qui sépare les atomes d'une matière unique et universelle.

Ainsi la cause des mouvements quelconques est la force, et la cause de la force elle-même n'est autre chose que la distance initiale des masses, corps célestes, atomes chimiques indifféremment. L'action d'une force constante sur la vitesse est uniforme dans le temps; mesurée par secondes, l'accélération qu'elle produit est égale à la vitesse acquise à la fin de la première seconde en partant du repos. Si dans cet instant le corps se meut avec une rapidité qui lui ferait franchir 1 mètre par seconde, il aura acquis celle de 2 mètres par seconde à la fin de la deuxième, et ainsi de suite.

La force demeurant constante, des espaces toujours plus considérables sont donc traversés en des temps égaux; par conséquent l'accélération ne peut pas être proportionnelle aux espaces parcourus, mais elle doit diminuer, puisque l'accélération est proportionnelle au temps et que chaque nouvelle unité d'espace est franchie dans un moindre temps. Plus la vitesse augmente, plus diminue l'accélération acquise dans le temps nécessaire pour franchir un espace donné, ce qui enlève à l'accélération toute liaison fixe avec l'espace. La vitesse totale s'accroît

donc constamment d'une accélération décroissante sur des espaces successifs égaux. La vitesse persiste, l'accélération s'épuise, et nous ne percevons qu'accélérations, nous ne vivons que d'accélérations.

Finalement, la force constante produisant une augmentation de carrés de vitesse toujours la même pour des espaces égaux, une très petite accélération apporte un accroissement considérable au carré d'une vitesse déjà très grande.

En un mot, une distance entre deux masses représente une valeur mécanique, puisqu'on obtient une vitesse et du calorique en laissant les deux masses se rapprocher. Cette valeur mécanique ne se mesure pas par une vitesse, puisque d'un certain tronçon de la distance, d'un même cylindre, dirions-nous, si les corps libres qui se rapprochent étaient sphériques, on retire des vitesses différentes en modifiant la vitesse initiale, laquelle peut être l'effet d'autres causes que l'action des deux corps l'un sur l'autre et n'est ainsi qu'une circonstance accessoire du phénomène. Cette valeur est un accroissement de carré de vitesse, puisque d'un même tronçon de distance, on retirera toujours un même accroissement du carré de la vitesse, quelles que soient les modifications apportées aux conditions du phénomène par des vitesses initiales d'origine étrangère. Si le même espace est franchi dans un temps plus court, la force accélératrice proportionnelle au temps produira moins d'effet, mais le carré de la vitesse subira la même augmentation.

« L'impulsion mesure l'effet des forces dans le temps, et le travail mesure leur effet dans l'espace. Pour une même et identique force, à deux travaux égaux de cette force peuvent correspondre deux impulsions aussi différentes qu'on voudra, par la simple présence d'une vitesse initiale dont la grandeur accroîtra l'espace parcouru en une même quantité de temps, ou diminuera le temps nécessaire pour franchir un espace donné. A deux impulsions égales peuvent donc correspondre aussi des travaux différents, par la même raison.

« La consommation de l'espace par les masses isolées n'a aucune valeur pour la réalisation de l'état auquel tendent les forces. La vitesse acquise par une masse libre se conserve indéfiniment dans l'espace libre; elle y réalise un déplacement illimité et gratuit, sans valeur mécanique. En quelque lieu qu'on arrête la masse, on en retirera une valeur mécanique identique. La vitesse constante indique ici l'absence de tout moteur actuel et de toute perte de force.

« Dans les distances interposées encore aujourd'hui entre des masses capables de s'attirer réciproquement, il faut concevoir un dépôt d'accélérations sur chaque élément de la longueur. L'accélération mesure uniquement la transformation afférente à un moment donné, c'est-à-dire le changement de forme de la réalité mécanique dans une fraction de temps. Mais le temps se déroule successivement. L'espace seul est donné tout à la fois dès l'origine et demeure invariable. Une réalité mécanique, transformable en chaleur, et offrant un total universel

déposé à l'origine dans l'univers, ne saurait être cherchée hors de l'espace [1]. »

Le produit de l'accélération par la longueur est ainsi la mesure inaltérable du moteur universel sur un espace donné entre deux mesures données, le véritable agent moteur du monde, M. Pellis lui donne le nom d'*influx métrique*.

Ainsi toute accélération et par conséquent tout mouvement perceptible et toute vie résultent de l'espace, de la dislocation, de la dispersion des masses dans l'étendue, dispersion contraire à la propre nature des masses, qui tendent à se précipiter les unes sur les autres pour n'en former qu'une. Si le monde était éternel, il ne serait point; les lois les plus générales que nous y voyons observées lui imposent dans le temps un commencement contraire à ces lois, soit commencement absolu, *sine causa*, tel que, sans avoir la prétention de le comprendre, le Néo-criticisme s'attribuait et peut-être s'attribue encore la faculté de le postuler, soit commencement posé par une cause étrangère au monde, par une volonté dont l'acte trouverait son explication dans une fin. Aussi bien l'influx métrique est-il pour l'auteur une force réelle, une forme de l'entité *force*. Nous rencontrons la force, dit-il, sous des formes diverses, nous *devinons* la force immobile et cachée dans les distances entre les masses qui s'attirent physiquement et chimiquement. C'est ce qu'il nomme sa forme *dislocatrice;* tandis que son état *ambulant* suppose un rapprochement de masses conjuguées et la production de deux vitesses conjuguées (dont le plus souvent on n'observe qu'une). Enfin, transformée en chaleur, « la mystérieuse prisonnière enfermée jadis dans les distances des masses, et souvent dans une stricte immobilité, semble recouvrer sa liberté, échapper à une corvée ou à un embrigadement et défier enfin toute concentration nouvelle. »

C'est dire clairement que la force dépensée dans l'organisation et l'intégration des mondes ne saurait se reconstituer sans déficit par le choc des masses intégrées, et que le mouvement perpétuel renouvelé des Grecs par M. Herbert Spencer n'est pas encore admis à figurer dans la science. Un équilibre peut sans doute se produire par une variation périodique de la vitesse où les accélérations sont compensées par des variations de distance, comme dans la course elliptique d'une planète; mais nous ne vivons pas plus de vitesses périodiques reconstituées que de vitesses uniformes ; « nous vivons de l'effacement définitif des différences dans les vitesses, dans les températures et les positions successives. Nous consommons un immense tumulte dont nous exploitons l'agitation inexpliquée et inexplicable; nous cesserons de vivre aussitôt que l'équilibre et la régularité seront atteints. L'influx est l'aliment de notre vie, déposé dans l'espace [2]... »

« Les mouvements définitifs de l'état d'équilibre dernier pourront être

1. *La Philosophie de la mécanique*, p. 63.
2. *Ibid.* p., 76.

rectilignes ou curvilignes, procurer à la longue des déplacements illimités ou n'en pas produire de pareils, mais aussitôt devenus définitifs ils ne fourniront plus de chaleur, n'alimenteront plus la vie... Lorsque les températures de l'univers se seront fondues en une température unique, la notion de température disparaîtra. Lorsque les diverses vitesses des masses se seront uniformisées, si ce dernier cas doit se produire, la notion de mouvement disparaîtra [1]. »

Tout est contingent dans les faits, irrationnel, temporaire; rien ne s'explique par soi-même. Le monde a nécessairement commencé, il doit inévitablement finir, il faut en chercher la cause hors de lui si l'on veut arriver à l'entendre : telle est la conclusion du strict déterminisme où se confine la science; nous y trouvons ces deux choses contradictoires, la dispersion des matières et leur tendance à s'attirer. Ainsi la marche des événements défait quelque chose de préexistant établi sur un plan contraire au but qu'ils poursuivent. L'objet de la science est une série dont le déroulement se produit sous nos yeux; on ne saurait y faire rentrer l'origine de cette série, laquelle ne peut donc ni s'expliquer elle-même ni s'affirmer comme un tout complet. La science est ainsi chose incomplète, il y a contradiction entre ses lois et la permanence de son objet. L'esprit humain, voyant une cause à tout ce qui est limité, en cherche une à l'équivalent dynamique du déploiement des mondes, comme à la qualité purement arbitraire de nos sensations sous l'influence de ce déploiement. On ne saurait conclure logiquement ni de la série à la loi ni de la loi constatée au législateur. Ici, comme dans la pratique de la vie, il ne peut être question que de choisir entre des hypothèses plus ou moins probables. Celles qui, pour échapper à l'évocation d'un grand Inconnu, combinent une reconstitution indéfinie du travail dépensé sous la forme de *reconcentration* du calorique ou de *redistribution* universelle, celles qui font du soleil un grand ventilateur à rotation, dont ils prétendent extraire indéfiniment du travail, des combinaisons chimiques et de la chaleur sans en ralentir le mouvement, en condenser les matières, en abaisser la température ni en diminuer les affinités chimiques, l'auteur les range assez cavalièrement sous la rubrique des platitudes et semble insinuer que les maîtres de la philosophie mécaniste ignorent les éléments de la mécanique.

Pour obscur que soit aujourd'hui leur adversaire, ceux-ci, sachant que le dédain passe pour défaite, n'en voudront pas rester sur ce mot-là, et discuteront sans doute « les limpides équations de l'impulsion et du travail » sur lesquelles M. Pellis pense avoir établi sa démonstration.

II. La force et la masse sont toute la mécanique, toute la science; mais la force et la masse ne sont pas l'univers, car elles n'expliquent point la sensation. Nous ne connaissons que nos sensations; les forces étrangères que nous supposons pour en expliquer l'arbitraire produiraient

1. *La philosophie de la mécanique*, p. 77.

des modifications chimiques dans la substance hypothétique du cerveau; mais identifier ces modifications chimiques à la conscience qui les perçoit, c'est prononcer une parole inintelligible. Il est donc tout aussi loisible, et plus naturel, d'admettre une autre entité, puissance ou substance [1], dont la fonction propre serait précisément de percevoir les modifications cérébrales. Admettant cette entité nouvelle, qui nous introduit en métaphysique, nous dirions que toutes nos perceptions résultent de l'action des forces sur elle. La sensibilité et l'intelligence ont besoin d'un moteur chimique, la pensée vit d'accélérations, l'expérience tend à le prouver, le soleil actionne nos idées; mais nos idées ne sont pas des vibrations et ne s'expliquent pas sans l'admission d'une autre cause que la cause des vibrations. Si cette chose, qui n'est point force et que notre science n'atteint point, est modifiée en son état par la force, elle doit aussi réagir sur elle et l'on peut admettre que cette réaction s'exerce en plusieurs sens différents. Si notre entité sensitive peut opposer deux états distincts à la force, l'un de ces états peut communiquer un rythme spécial aux forces cérébrales. Ainsi la quantité des forces de l'univers ne serait pas modifiée par la liberté humaine, mais seulement leur direction. — Il est à peine besoin d'observer ici que cette distinction entre une force et la réaction d'une entité sur les forces ne vaut que pour ceux qui ont admis les définitions de l'auteur. Lui-même a soin de nous dire que l'aiguille du chemin de fer ne fonctionne pas sans un aiguilleur. Le sens de sa distinction est évidemment de faire comprendre que la liberté de choix hypothétique s'ajouterait au mécanisme complet de la nature et serait à proprement parler surnaturelle.

Nous ne sommes pas autorisés à nier la possibilité de cette liberté, mais nous ne saurions la comprendre. Tout ce que nous y voyons, dit l'auteur, c'est qu'il est impossible de l'observer dans son exercice : dès que nous avons conscience d'un motif, ce motif devient notre maître et le mécanisme a commencé. Maintenant qu'en faut-il tenir?

« On peut croire, soit au mécanisme exclusif, soit à la liberté. Si l'on croit au pur mécanisme, ou bien on a raison, mais sans y être pour rien et sans que cela serve à rien; ou bien on se trompe et on renonce à tort à des efforts possibles. Si l'on croit à la liberté : ou bien on a tort, mais sans y être pour rien et sans qu'il en résulte rien; ou bien on a raison et on évite d'étouffer pratiquement sa liberté. Le choix n'est pas douteux; il ne faut pas se décerner à soi-même la qualité de mécanique pure; il faut croire pratiquement à sa liberté; il ne faut pas risquer de se tromper pour le seul cas où cette erreur pourrait avoir un sens et une portée [2]. »

La permanence de la mémoire ne prouve pas celle de l'individu, et la permanence de l'individu n'impliquerait pas celle de la mémoire, mais

1. L'auteur ne prononce jamais ce dernier mot.
2. *Ibid.*, p. 117.

la sensation présente doit être attribuée à une unité et cette unité peut être le support d'un acte libre dès qu'on est obligé d'admettre l'existence d'une entité sensitive; en imaginer une succession liée aux apparences d'un même corps est une hypothèse gratuite.

« Jusque dans la morale et la religion on peut agir mécaniquement. Prendre une habitude, se former une opinion motivée, c'est construire des mécaniques dont le fonctionnement sera de plus en plus facile et pourra même jouer spontanément dans certaines rencontres, comme le ferait une pure combinaison chimique. En une certaine mesure, la morale et la religion sont ainsi des rouages du grand mécanisme universel, un produit de l'arrangement originel des forces et des masses, et une conséquence de la nébuleuse. »

Poursuivre logiquement la mécanique dans la morale et la religion c'est étudier la certitude. L'auteur distingue trois formes de certitude : la forme métaphysique, la scientifique et l'éclectique.

Recherchant l'absolue vérité, la certitude métaphysique constate l'existence de nos états de conscience et ne va pas plus loin. Aussi la métaphysique est-elle le contraire de la certitude, ce qui n'autorise point à la dédaigner. Elle comprend toutes les hypothèses accessibles à l'esprit. Elle interroge la nécessité de penser dont la science a fait sa base et lui conteste un caractère absolu. A son domaine appartiennent l'hypothèse d'un libre arbitre ou de l'intrusion de causes premières dans les mécanismes, la prévision de puissances qui échapperaient à nos sens et réagiraient néanmoins sur le monde, etc. Elle empêche les négations imprudentes, les généralisations mal justifiées. On doit considérer comme incomplet tout esprit exclusivement scientifique, enfermé dans son intuition et son empirisme, aisément oublieux de ce point de départ, dédaigneux des régions illimitées qui entourent la science de toutes parts.

La certitude scientifique repose sur l'idée de loi naturelle et par conséquent n'est qu'un à-peu-près, car un ensemble de faits ne prouve rien hors de lui-même : on ne peut conclure valablement ni d'une chose donnée à une autre chose, ni du passé à l'avenir. Il y faut donc quelque complaisance, il faut oublier que nos évidences ne sont guère que la constatation de nos limites intellectuelles; cette certitude est pratique : elle nous détermine en toute activité raisonnable, mais elle est sujette à s'abuser sur sa compétence.

La certitude éclectique enfin, pure approbation d'un sentiment ou d'une sensation, dont la grandeur même consiste à défendre ce qu'elle ne peut justifier, se conçoit comme nécessitée ou comme un effet de la liberté. Dans ce dernier cas, une quantité mécanique nouvelle serait introduite dans le monde, et si la liberté ne peut pas agir de cette manière, il ne faut la chercher nulle part. La certitude éclectique ne s'entend pas mieux que la liberté elle-même. Modification d'un être inconnaissable, la réaction de l'acte libre n'est pas perçue, notre vie est la vision de ce qui se réfracte en nous qui restons invisibles. Un tel mode de certitude peut

seul nous délivrer du cauchemar d'un universel mécanisme dont le résultat le plus net serait la douleur. Aussi le mécanisme rationnel de la certitude scientifique tient-il peu de place dans une véritable religion. Historique ou raisonnée, en nous apportant le savoir, une religion semblable nous ôterait la liberté. Ce que le raisonnement nous prouve dans ce domaine, c'est la possibilité de trouver un sens raisonnable à la souffrance dans l'hypothèse de la liberté; car si toutes nos sensations étaient agréables, la liberté resterait sans emploi, comme si nous ne pouvions faire tort à personne, la moralité n'aurait pas de sens. Nous sommes liés les uns aux autres par l'opposition même de nos intérêts et par la communauté de nos souffrances. Mais cet état de choses est temporaire aussi bien que le mécanisme lui-même, quoiqu'il puisse aboutir à des résultats définitifs. Le dévouement peut être un effet de la liberté, mais par l'habitude il retombe au mécanisme. Alors la liberté a constitué l'individu non seulement dans son entité inconnue, mais dans ses réactions fatales, dans ses dispositions matérielles. En morale comme en religion, il s'agit d'être altéré dans sa forme propre et en temps utile par l'emploi de la liberté. La réalisation libre d'une manière d'être crée seule en nous une réalité qui nous appartienne. Toute autre vérité ne nous appartient pas, nous lui appartenons, ce qui est autre chose.

La mécanique ne se constitue et le mécanisme ne se conçoit que par l'opposition de la force et de la masse. Le mécanisme préside aux fonctions de notre intelligence. Il constitue toute la science en un déterminisme absolu; mais ce mécanisme ne s'entend point de lui-même et ne se suffit point à lui-même; l'analyse de ses lois nous contraint d'en sortir et de faire un choix entre les suppositions métaphysiques.

La nécessité d'un commencement conduit à Dieu, le fait de la sensation postule une âme immatérielle, dont la liberté ne se prouve point et ne s'entend point, mais donne seule un sens et un prix à la vie. La vitesse persiste, l'accélération s'éteint, et l'accélération c'est la vie. Que vient-il après? Nous l'ignorons. Voilà ce qui se dégage de plus clair de notre lecture.

Ce demi-volume ne se comprend pas en le feuilletant, la langue même en est personnelle et veut quelque étude. Il est intéressant de voir comment M. Pellis y sait parler de l'âme et de Dieu, sans prononcer ces mots proscrits. Nous ne l'avons pas résumé, nous n'avons pu que tracer une ligne à travers des pages touffues, et notre analyse est trop incomplète pour fournir une base à des critiques de détail.

Ch. Secrétan.

Léopold Bresson. Etudes de sociologie : *Les trois évolutions intellectuelle, sociale, morale*. Reinwald. 1 vol. in-8°, xvi-472 p. 1888.

Sous ce titre : *Les trois évolutions intellectuelle, sociale, morale*, M. Bresson s'est imposé la lourde tâche de résumer pour ainsi dire

toute la philosophie de Comte, celle de Spencer, et même une partie des théories de Stuart Mill.

Dans quatre chapitres préliminaires de considérations générales, l'auteur nous expose la classification, les conditions, la méthode des sciences positives, et la place qu'occupe parmi elles la sociologie, qu'il considère comme le but et le couronnement de toutes ces sciences; enfin l'idée générale de l'évolution qui les domine.

Dans la 2e partie (Evolution intellectuelle), l'auteur, suivant la célèbre théorie de Comte, esquisse la triple évolution mentale : religieuse ou théologique, philosophique ou métaphysique, scientifique ou positive. Histoire de la religion, histoire de la philosophie, histoire de la science, voilà ce que nous avons en 150 pages.

L'évolution sociale est l'objet d'une 3e partie, de beaucoup la plus étendue, où l'auteur résume la sociologie de Spencer complétée sur certains points, modifiée sur d'autres par la *Politique positive* de Comte.

Enfin la dernière partie traite de l'évolution morale, suivant un plan qu'on peut trouver ici assez arbitraire et toujours emprunté à la théorie des « trois états » : morale religieuse, morale métaphysique, morale positive.

Disons-le tout de suite pour expliquer, nous allions dire pour excuser un aussi énorme programme : M. Bresson n'a pas eu d'autre ambition, il le déclare dans sa préface, que de faire une œuvre de vulgarisation; il ne prétend à aucune originalité. Nous devons prendre l'ouvrage comme il nous est donné; et nous reconnaîtrons qu'il présente la plupart des qualités nécessaires à un semblable travail. Les divisions, quelquefois discutables, sont toujours nettes; le style est clair, simple, serré, et au total l'ouvrage se lit avec facilité et même avec plaisir. Il peut donner à ceux qui n'ont pas le temps ou la patience de lire les *Principes de sociologie*, le *Cours de philosophie positive* et le *Système de politique positive*, une connaissance approximative de ce qu'ils renferment de plus important. L'auteur a su condenser en un espace relativement restreint une quantité considérable de notions intéressantes pour un semblable lecteur.

Maintenant, il faut bien reconnaître aussi ce qu'a de nécessairement assez superficiel une compilation de ce genre. La marche de l'auteur est assez assurée tant qu'il s'inspire directement de ses principaux guides, Comte, Spencer, Mill; mais sur les points où ils lui font défaut, on sent trop que M. Bresson s'est contenté des connaissances très insuffisantes qu'il pouvait tirer des livres estimables sans doute, mais de seconde main, auxquels il a eu recours au lieu de puiser aux sources. C'est ainsi que son esquisse de l'histoire de la philosophie (IIe partie, ch. VI) et de celle de la morale philosophique (VIe partie, ch. XVIII) nous paraissent les chapitres les plus faibles du livre. Justifions seulement par quelques traits cette appréciation : le γνῶθι σεαυτόν reçoit une interprétation psychologique, alors qu'il a une portée essentiellement dialectique et critique; Zénon (le stoïcien) est donné comme dualiste et

déiste; la philosophie de Spinoza est traitée de « mélange confus de matérialisme et de spiritualisme »; le sens kantien du mot transcendantal paraît complètement inconnu de l'auteur; les caractères propres, et si accusés, de la morale kantienne s'évanouissent entièrement dans son exposition; etc. Est-ce aussi par suite d'une simple faute d'impression que l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux* est nommé Adam *Schmidt* (p. 333)? On sent trop que l'auteur ne parle de tout cela que par ouï-dire et ne s'est point assimilé toutes ces connaissances; ce que nous explique d'ailleurs, sans l'excuser, son dégoût de positiviste et de polytechnicien pour la philosophie pure (voy. p. 112-113).

Sur d'autres points, où M. B. rejoint Comte et Spencer, ceux-ci se trouvent en désaccord. Ces divergences, M. B. ou ne les a pas toujours suffisamment senties, ou il ne s'est pas complètement tiré de l'embarras où elles le jetaient. Il ne semble pas, par exemple, s'être aperçu que l'évolution religieuse n'est pas conçue de la même manière par Comte et par Spencer; que le fétichisme et l'astrolâtrie, primitifs pour celui-là, sont au contraire dérivés, pour celui-ci, de la croyance spiritiste. Il n'a pu d'autre part lui échapper que les tendances politiques de Comte et de Spencer sont profondément différentes : chez celui-ci, l'État purement juridique, le pouvoir public réduit à son minimum, la charité tenue en défiance au nom de la sélection; chez l'autre, le besoin d'une forte organisation autoritaire, même dans l'ordre spirituel, la condamnation des institutions démocratiques et du régime électif, l'altruisme sentimental et sans restriction. M. B. voit assez bien toutes ces oppositions; mais on peut dire qu'il laisse au lecteur la tâche d'en trouver la conciliation.

Bien d'autres difficultés sont éludées ou effacées. Ainsi, tandis qu'en un passage l'auteur considère avec Spencer la promiscuité comme primitive, ce qui suppose les relations résultant de l'organisation sociale antérieures à l'organisation et aux relations familiales, ailleurs, peut-être sous l'influence d'une théorie bien connue de Comte, la famille est au contraire envisagée comme le point de départ du groupement social. Il est encore difficile de savoir si l'auteur admet une évolution indéfinie des sociétés ou au contraire la nécessité de leur dissolution (pp. 217 et 220).

Notons encore ce que l'usage fait par M. B. de la théorie des trois états a de peu compatible avec la conception évolutioniste. Rien n'est moins propre à faire comprendre ce que l'évolution a de graduel et de progressif que cette manière de scinder en trois chaque évolution. C'est ce qui est particulièrement sensible dans le tableau de l'évolution morale. M. B. nous parle successivement de la morale théologique, depuis celle des Egyptiens jusqu'à celle du christianisme; de la morale philosophique depuis Démocrite et Pythagore jusqu'à Kant et Cousin; enfin de la morale positive (d'après le Dr Letourneau). Avons-nous dès lors une idée véritable de l'évolution morale, quand le développement progressif de la moralité comme fonction sociale vivante, la réalité con-

crète de sa genèse et de ses transformations, tout cela est effacé dans le plan de l'auteur? On peut se demander encore si cette même tripartition appliquée à l'évolution sociale proprement dite est bien heureuse. Y a-t-il une phase *métaphysique* dans le développement organique des sociétés? Cela ne se conçoit guère, alors surtout que l'auteur avoue le peu d'influence sociale des systèmes de pure philosophie. De fait il nous annonce l'exposition de cette phase métaphysique; mais on la chercherait en vain dans le livre.

Ce défaut de synthèse, dont nous venons de rencontrer quelques exemples, et qui est grave dans une œuvre qui vise à condenser tout un système, peut-être plus frappant encore dans la séparation établie par l'auteur entre l'évolution morale et l'évolution sociale. Peut-on parler d'une morale positive sans lui donner une base essentiellement sociologique, sans considérer la moralité comme émanant directement des conditions de la vie sociale?

Il ne saurait être question d'analyser en détail un livre qui ne fait que résumer des doctrines bien connues de nos lecteurs. Il ne nous reste qu'à dire quelques mots des tendances et des conclusions de l'auteur.

En logique, il professe un empirisme très franc, quoique peut-être sans beaucoup de profondeur, qui va jusqu'à l'adoption des thèses de Stuart Mill sur l'induction et sur la nature des notions mathématiques.

Empiriste également en politique et en sociologie, il condamne à ce point de vue la politique radicale, comme apriorique et déductive. Pourquoi seulement nie-t-il la possibilité de l'expérimentation sur ce point? De la politique expérimentale, on en fait tous les jours, quoique souvent sans le savoir, et d'excellents esprits demandent qu'on en fasse à bon escient, qu'on la transforme en une véritable méthode politique, qui, livrant à l'épreuve d'une expérimentation prudente et partielle les réglementations sociales dont les résultats, peut-être excellents, sont pourtant discutables et incertains, épargnerait aux sociétés nombre d'aventures plus ou moins ruineuses, tout en leur assurant des réformes désirables devant lesquelles on recule faute de garanties. Il y a là, pensons-nous, une tendance dont les sociologues de l'école empirique devraient se faire les défenseurs plutôt que les adversaires.

D'une manière générale, M. B. s'inspire plus de Comte que de Spencer. C'est ainsi que, tout en faisant des réserves au sujet des dernières spéculations de Comte sur la religion de l'humanité, il réclame sans cesse des « croyances communes » et adopte l'idée d'un pouvoir spirituel. Il est vrai qu'il le veut purement scientifique et persuasif, et par conséquent cherche à le concilier avec la tolérance et l'esprit d'examen. Mais cela peut-il bien s'accorder avec l'idée d'un pouvoir *constitué*, érigé en *institution politique?* On nous permettra d'en douter. De plus cela supposerait un double changement qui paraît reculé à un bien problématique avenir : la conquête complète de la politique par la science, et la disparition des autorités théologiques. Est-il exact d'ailleurs que le pouvoir

temporel et le pouvoir spirituel soient, comme le prétend M. B., en raison inverse l'un de l'autre? L'expérience historique ne confirme guère cette théorie. Sans doute, il est vrai que le pouvoir temporel est d'autant moins nécessaire que l'accord *spontané* dans des croyances morales, politiques, religieuses, communes est plus complet. Mais un tel état, loin d'être favorable à la constitution d'un pouvoir spirituel, le rendrait plutôt inutile et même impossible. Il y a un pape, parce qu'il y avait des hérésies possibles en matière religieuse. A-t-on jamais senti le besoin d'un souverain pontife des mathématiques ou d'un saint-synode de la physique? C'est décidément une étrange contradiction de la part de Comte de réclamer à la fois l'extension de l'esprit positif et la constitution d'un pouvoir spirituel. Si des croyances communes sont désirables, et si les notions positives, disons scientifiques, ont cet avantage de s'imposer par leur propre force, n'est-ce pas précisément une raison de repousser l'accord précaire et artificiel qui résulterait (on se fait du moins cette illusion) de la constitution d'un pouvoir spirituel?

Il faut cependant reconnaître que M. B. n'incline point en général à l'utopie. Exempt d'esprit de système, il est prudent dans ses prévisions et dans ses conjectures et croit que la marche des sociétés résulte d'un compromis entre les conceptions inverses de Spencer et de Comte, l'une essentiellement individualiste, libérale, impliquant la diminution progressive de tout pouvoir régulateur, l'autre témoignant d'un besoin excessif de réglementation, de systématisation et d'unité. Il eût été intéressant de suivre ce compromis dans un exposé du développement social moderne et contemporain. Mais l'ouvrage de M. B. ne comportait guère une recherche originale sur de telles questions, et nous pouvons lui savoir gré de s'être du moins défié des solutions exclusives dans des problèmes complexes où l'avenir réserve sans doute aux théoriciens plus d'une surprise et plus d'un démenti.

G. Belot.

O. K. Notovitch. La liberté de la volonté. Paris, F. Alcan, 1888.

Cette petite étude n'est pas dénuée d'intérêt. Outre qu'elle contient nombre d'aperçus curieux et de remarques ingénieuses, cette traduction du russe reflète, dans une certaine mesure, les qualités et les défauts essentiels de l'esprit slave, du moins quand il aborde — position assez nouvelle pour lui — les hauts problèmes de la métaphysique. Deux mots, *insuffisance* et *radicalisme*, résument assez bien l'impression générale ressentie à la lecture des écrits russes de vulgarisation ou de critique philosophique; je dis vulgarisation et critique, car, moins encore que partout ailleurs, on est enclin aujourd'hui, en Russie, à bâtir de toutes pièces de grands systèmes métaphysiques. L'insuffisance consiste principalement en une absence

de fortes études préalables, jointe à un défaut de discipline ou d'entraînement intellectuel qui possède toute la saveur des choses agrestes, mais aussi tous leurs inconvénients. Quant au radicalisme, il est peut-être de meilleur aloi : dédaigneux ou insoucieux des bagatelles de la porte, l'esprit slave n'aime pas s'arrêter aux préliminaires des questions, si grosses qu'elles soient; il tourne les obstacles plutôt que d'employer son temps à les vaincre ou les détruire; une ardeur naïve le pousse à chercher le fond des choses, et une finesse byzantine lui sert à cacher, souvent à ses propres yeux, ses fréquentes et inévitables déceptions.

Un souffle juvénile traverse et anime la littérature de vulgarisation philosophique qui est la seule que connaisse et admette la Russie contemporaine. Depuis plus d'un quart de siècle, l'on s'y occupe d'expliquer, de populariser, de mettre à la portée des plus sots et des plus ignorants les graves problèmes qui partout inquiètent les esprits et troublent les consciences. Ce n'est pas du haut des chaires universitaires, toutefois, ni dans de gros volumes écrits par des philosophes de profession, que se produit d'ordinaire cette propagande. Je ne citerai ici aucun nom; mais les Russes lettrés reconnaîtront leurs philosophes les plus populaires dans des écrivains de revues, des journalistes, des critiques qui, à propos d'un roman, d'une nouvelle, d'un livre de classe et même d'un manuel de cuisine — la chose s'est vue —, à propos d'un fait divers de cours d'assises, d'une polémique quelconque, d'une statistique insignifiante, ont soulevé d'intéressantes discussions philosophiques, ont agité des questions morales et sociales de l'ordre le plus élevé. En somme, et pour peindre la situation d'un trait, quand, après lecture des ouvrages spéciaux de l'Occident, on aborde la littérature philosophique la plus goûtée en Russie, on a un peu l'impression que causerait le brusque passage d'une séance du Palais-Bourbon à une réunion de la salle Favié ou de la rue Sainte-Geneviève; cela dit en très bonne part, et sans vouloir le moins du monde fermer les yeux à ce fait, que les discussions sont souvent aussi oiseuses dans le premier cas que dans le second, ou qu'on peut facilement retrouver dans la masse des volumes qui se publient journellement en Allemagne, en Angleterre, en France et en Italie, les illogismes, les contre-sens et les fautes de raisonnement qui déparent la philosophie militante des Russes.

Pour en revenir au livre de M. Notovitch, je crois que ses défauts doivent être imputés plutôt au milieu intellectuel qu'à l'auteur lui-même; quant à ses qualités, qui sont nombreuses, elles me paraissent plus personnelles. M. Notovitch a du jugement, de la pénétration; il sait établir clairement une proposition et en tirer des conséquences souvent inattendues; mais il a par-dessus tout un esprit subtil et délié qui lui permet de saisir les fautes et les faiblesses des adversaires. Ainsi, dans le petit volume que j'ai sous les yeux, il y a une polémique contre Schopenhauer et ses théories

contradictoires sur la liberté et la nécessité, qui est des plus vivement menées; à la liberté purement transcendantale de Kant et de Schopenhauer l'auteur n'est pas éloigné d'opposer une responsabilité également transcendantale et une pénalité qui ne sortirait pas de la même sphère relevée et problématique. Se déclarant franchement partisan de l'irresponsabilité des actions humaines, qu'il met entièrement sur le compte de la nécessité, « mieux vaut, dit-il, avouer la vérité telle qu'elle nous apparaît dans son développement logique, que de nous laisser aller à la sphère des inventions sophistiques, et ajouter encore à nos illusions naturelles des illusions artificielles. » L'auteur prie, toutefois, de ne pas s'alarmer inutilement : il ne songe à prêcher « ni la destruction des codes pénaux, ni le renversement des prisons et casemates, ni l'abolition de la force de police ou de guerre », — toutes choses dont il serait en effet, soit dit en passant, peu commode de se constituer le champion en plein gouvernement « paternel » ; mais son ambition n'en est pas plus modeste pour cela. Elle ne tend à rien de moins qu'à prouver que les « fondements sur lesquels repose le problème de la liberté ne sont que de grossiers sophismes ». Je ne suivrai pas l'auteur dans la voie où il s'engage pour fournir cette démonstration; cela nous entraînerait trop loin. Mais j'indiquerai brièvement ses conclusions. Pour lui, le motif fondamental de toute transgression criminelle ou délictueuse gît « non dans l'homme qui est jugé, mais dans ceux qui le jugent, c'est-à-dire en nous-mêmes », dans l'organisation imparfaite des sociétés, dans l'insuffisante ou mauvaise éducation sociale qui est le lot du plus grand nombre. « Le crime et la pénalité, dit-il, sont des notions purement relatives. En dehors de la construction sociale, il n'existe point de crimes, attendu que tous les actes qui correspondent à cette notion, se ramènent à la lutte naturelle et nécessaire pour l'existence. Et, par conséquent, il n'existe pas non plus de pénalité. » Ce n'est qu'en vue de l'éducation sociale reçue par l'individu, et seulement dans la mesure dans laquelle cette éducation a effectivement modifié quelques-unes de nos qualités primitives, qu'on est en droit de parler d'obligations sociales ou morales quelconques. Les besoins sociaux, toutefois, sont aussi normaux que les besoins individuels, et le sujet qui ne s'y soumet pas mérite d'être écarté du milieu social, ne serait-ce que parce qu'il ne s'adapte pas à ce milieu. La pénalité ne peut pas avoir d'autres bases, ni des limites plus larges. Mettre l'individu hors d'état de nuire au corps social, quand on n'a pas su ou pu changer ses tendances naturelles conformément à sa destinée sociale, voilà le dernier retranchement derrière lequel peuvent encore s'abriter aujourd'hui les théories contradictoires sur l'imputabilité du crime et la nécessité du châtiment. Par conséquent, « la seule issue du cercle magique que figurent le délit et la pénalité, se trouve dans la réduction à son extrême minimum de la somme totale des lois et pénalités formulées par la législation ». C'est sur

ce vœu que je quitterai notre auteur; en somme, ses *desiderata* et une partie de son ouvrage s'adressent surtout au lecteur aborigène; mais certains chapitres peuvent, à des titres divers, éveiller l'intérêt du lecteur français.

E. R.

P. Lavroff. Opyt istorii mysli novago vremeni. (*Essai d'une histoire de la pensée dans les temps modernes.* Vol. I, livre I. *Les problèmes de l'histoire de la pensée.* Genève, chez Georg; Paris, chez Ghio. 1888.

Tout le monde, du moins en Russie, connaît M. Pierre Lavroff. C'est un des plus sympathiques personnages du Panthéon révolutionnaire russe. Je ne ferai pas ici sa biographie, ce qui m'entraînerait trop loin. Elle est pourtant instructive : chez lui, comme chez Louis Blanc, chez Proudhon, chez Marx et chez tant d'autres, le penseur, l'homme de la science pure l'emporte de beaucoup sur l'homme d'action. C'est à cet invincible penchant spéculatif que nous devons cette œuvre de valeur : « l'Essai d'une histoire de la pensée dans les temps modernes ».

L'ouvrage entier ne comprendra pas moins de cinq volumes, dont les deux premiers sont, dans la pensée de l'auteur, d'ores et déjà consacrés aux questions générales. Ces questions intéressant particulièrement le philosophe, nous allons nous y arrêter un instant, en prenant pour guide la magistrale « Introduction », que M. Lavroff vient de faire paraître et dont nous avons donné plus haut le titre.

I. — M. Lavroff commence par un aperçu général des éléments qui, selon lui, forment le fond de la civilisation moderne et obéissent à une loi d'évolution qu'il examinera plus tard. Une civilisation est le résultat extraordinairement complexe d'une foule de causes physiques, morales ou psychologiques, et purement sociales; les causes ou forces sociales y prédominent cependant, car elles ne sont, à proprement parler, que la synthèse, l'extrait, la transformation dernière des agents d'un ordre moins élevé. Elles peuvent, par conséquent, fournir l'objet d'une science particulière. Une première analyse découvre trois groupes principaux de faits ou produits sociaux : les faits qui se rattachent à l'évolution scientifique, ceux qui appartiennent à l'évolution de la pensée morale ou pratique, et ceux, enfin, qui traduisent la tendance de l'esprit humain à réunir les résultats des deux évolutions précédentes en une synthèse supérieure : une religion, une métaphysique, un système de philosophie scientifique, etc. Une analyse plus profonde conduit toutefois à un nouveau classement des mêmes faits. Tous les phénomènes sociaux sans exception se rangent indistinctement en deux grandes catégories : les faits de développement proprement dits, tout ce qui, dans la triple évolution scientifique, éthique et philosophique, est en voie de germination ou de croissance, possède un avenir et ré-

pond à un nouveau besoin intellectuel ou moral; et les faits d'« obstruction », les phénomènes de « survivance », tout ce qui, dans l'ordre des idées et des institutions, des sentiments et des mœurs, des croyances et des conceptions générales, est en voie de décomposition et représente un passé définitivement condamné. Cette distinction rappelle la division classique des processus sociaux en physiologiques et en pathologiques; mais elle a sur elle l'avantage de remplacer le point de vue individuel, essentiellement biologique, par le point de vue collectif, essentiellement sociologique. La survivance des croyances religieuses, par exemple, est longtemps chose normale au sein d'une société; ce n'est que lorsque l'équilibre entre la somme totale des survivances et tous les éléments progressifs est rompu au profit des premières, ce n'est que lorsque le passé empiète sur l'avenir au point de rendre son enfantement impossible, ou trop douloureux, qu'on peut parler de maladie sociale. C'est affaire à la science sociale de déterminer un équilibre si extraordinairement instable et d'en formuler les lois principales; la possibilité d'une hygiène et d'une thérapeutique rationnelles des sociétés est à ce prix. Tel est, si j'ai bien saisi la pensée de l'auteur, le but que doit se proposer la sociologie, cette mécanique du monde social; et à ce point de vue sa classification des phénomènes sociaux et le rôle important qu'il assigne, en sociologie, aux faits de « survivance », me paraissent dignes d'être notés.

II. — Dans le second chapitre, M. Lavroff précise sa conception fondamentale. Le corps social est composé de deux tissus : le plus encombrant est formé par tous les legs du passé, les idées et les mœurs traditionnelles, les survivances ancestrales; c'est le *milieu social* proprement dit, le vaste champ de la culture historique; mais il y a dans la contexture de toute société progressive un autre élément qui réagit d'une façon constante sur le milieu dit cultivé, qui le modifie profondément, qui prépare les nouvelles étapes de l'histoire. Cet élément forme à lui seul tout le domaine de la vie historique; il est le ferment qui fait lever la pâte molle des traditions séculaires et la préserve d'une moisissure autrement inévitable. Conformément à cette vue, il y a dans toute société deux couches ou deux clans distincts, sinon opposés : le petit groupe des participants à la vie historique, des personnalités qui, à tort ou à raison, tendent d'une façon consciente à changer le *statu quo*; et la foule considérable de ceux qui n'éprouvent aucun besoin de cette sorte, et se contentent d'une existence purement individuelle et égoïste. Vivre pour autrui, voilà la noble devise des pionniers de l'histoire. Après nous le déluge, tel est le mot d'ordre des masses compactes de l'humanité qui ne suivent docilement le courant que lorsqu'il est assez fort pour les entraîner. Il est clair, dès lors, que le processus historique, l'évolution sociale, ne peuvent avoir lieu qu'au sein des groupes qui, possédant un nombre suffisant de personnalités de la première catégorie, se sont organisés de façon à ce que la minorité intelligente puisse exercer son influence sur les éléments inertes et inconscients du

corps social. Ainsi se trouve posée la question que M. Lavroff examine en détail : « Qui est demeuré en dehors de l'histoire? » et à laquelle il répond en rangeant, à côté des sociétés animales qui n'ont pas d'histoire, les groupes préhistoriques, sauvages, ou restés, en pleine civilisation, étrangers au mouvement historique. Suivent quelques pages très belles, très littéraires, que je regrette ne pouvoir analyser ici et qui contiennent une description vivante des deux grandes familles modernes de « parias » de l'histoire : les sauvages d'en bas, les sacrifiés des couches populaires, et les sauvages de la haute culture, les véritables impotents du progrès.

Il ne faudrait pourtant pas s'y tromper : ces deux termes « évolution » et « progrès » ne sont pas synonymes. La question de qualité reste réservée dans toute étude scientifique de la plus haute forme que revêt le mouvement universel : l'histoire. Le fanatisme le plus abject peut déterminer une certaine somme de mouvement historique, et la plus belle découverte de l'homme de génie peut demeurer stérile à cet égard, si elle devient une affaire de mode, si elle n'éveille qu'une imitation servile. En dehors de la vie historique, il n'y a pas de progrès; mais c'est simplement parce que celui-ci est, comme la régression, une forme du mouvement.

En somme, la conception philosophique de l'auteur paraît être celle-ci : il y a, dans l'univers, trois modes de mouvement qui sont comme des étages superposés; au bas de l'échelle, dans le monde inorganique, le mouvement est une simple *répétition* de phénomènes; au second degré, dans le monde organique, il devient un « développement », c'est-à-dire un processus dont les diverses phases, loin de se répéter pour chaque individu, présentent un ordre déterminé, une succession sérielle d'événements qui commencent et qui finissent; enfin, à un certain degré de l'évolution biologique — peut-être à son premier degré — paraît et se développe la *conscience*. Nous ignorons encore ce que peut être ce mode de mouvement; nous constatons néanmoins, qu'ayant subi cette dernière transformation, le mécanisme universel produit la double illusion de la *volonté* et de la *liberté*. — Le mouvement « conscientiel » lui-même n'est d'abord que la simple accommodation de l'être biologique au milieu qui l'environne; l'animalité et l'immense majorité des hommes ne dépassent pas ce degré; des changements intenses se produisent sous l'aiguillon des nécessités extérieures, mais l'action lente et uniforme des agents naturels et du milieu social est suivie par une réaction conscientielle de même espèce; peu à peu, cependant, on voit les processus conscients se développer, s'accomplir de plus en plus rapidement et enfin distancer, dans certains esprits, l'accommodation inconsciente, la modification lente et automatique des idées et des habitudes. Des idées, des sentiments, des désirs, des intérêts, des convictions d'un caractère absolument personnel s'affirment avec force et engagent bientôt une lutte ouverte avec les habitudes héréditaires de la pensée et les formes établies de la culture. La notion du mieux acquiert une valeur

prépondérante dans les domaines les plus importants de la pensée, et l'idéal s'oppose partout à la réalité. Le développement devient à la fois un besoin et une vive jouissance : la *vie historique* fait son apparition. Peu à peu, ce mouvement s'étend, se régularise, embrasse non plus des individus isolés, mais des classes entières de la population, dans lesquelles le besoin évolutif devient habituel et héréditaire; il se crée de la sorte des « civilisations nationales », ayant un caractère « historique ». Mais nous devons nous borner ici à cet exposé très insuffisant, nous le craignons, des vues de l'auteur sur la fonction essentielle de la vie sociale et les limites naturelles de l'histoire; il y aurait pourtant bien des choses à dire pour et contre cette théorie qui est aussi ingénieuse qu'originale; il y aurait lieu surtout de mettre en évidence l'affinité de bon augure qui semble exister entre la thèse du sociologiste russe et les vues extrêmement remarquables, les aperçus si fins de M. Tarde sur le rôle social de l'*invention* et de l'*imitation*.

III. — Nous arrivons à la partie la plus intéressante du travail de M. Lavroff. L'auteur débute par une esquisse rapide des méthodes générales suivies par l'esprit humain au cours de son évolution historique. Ces méthodes sont au nombre de trois : la méthode dogmatique, la méthode sceptique, et la méthode critique ou scientifique; la première aboutit aux créations esthétiques, religieuses et métaphysiques, la seconde est un mode de penser essentiellement provisoire, une transition nécessaire entre le dogmatisme primitif et la critique réfléchie des époques ultérieures ; elle sape par leurs bases les hypothèses invérifiables du dogmatisme, elle entasse ruines sur ruines, mais du choc des illusions détruites elle fait bientôt jaillir une dernière et redoutable illusion : celle de l'incertitude absolue, du scepticisme général ou philosophique; la méthode critique, enfin, délimite rigoureusement le vaste domaine où le scepticisme doit continuer à jouer un rôle aussi important qu'utile, du domaine plus restreint, mais qui va s'agrandissant sans cesse aux dépens du premier, où le doute systématique n'est plus de mise, car il s'y heurte à des conditions inéluctables de notre organisation mentale, et s'achoppe à une impossibilité d'ordre purement physiologique. La liaison des faits, leur interdépendance est la base de ce qu'on appelle la relativité du savoir; un fait est toujours plus ou moins lié à un autre, et, par cela seul, la connaissance d'un fait est toujours plus ou moins certaine que la connaissance d'un autre fait : la méthode critique, par conséquent, a pour but de répartir la somme totale des acquisitions et produits de la pensée en des domaines nettement distincts, selon le degré de certitude qui leur est propre et qui dépend, en premier lieu, des conditions organiques de la connaissance. Ainsi s'établissent trois domaines de la pensée : en premier lieu, celui de la science, c'est-à-dire des faits constatés par les méthodes particulières des sciences spéciales; puis, au pôle opposé, le domaine de l'inconnaissable embrassant tous les produits de l'esprit qui sont en contradiction soit avec les faits prouvés scientifiquement, soit

avec les conditions organiques de la pensée elle-même; on pourrait dire en ce sens — et je regrette que l'auteur ne se soit pas prononcé nettement à cet égard — que l'inconnaissable est un « barbarisme » de la langue philosophique, employé pour désigner l'impossible, le contradictoire, l'absurde; enfin, entre ces deux régions, dont l'une possède la réalité vraie ou objective, et l'autre n'a de réel que l'illusion qui lui sert de base, se place l'immense domaine de l'inconnu, c'est-à-dire du possible et du probable. C'est là le royaume de l'hypothèse et la véritable « terre promise » de la science et de la philosophie scientifique. Chaque progrès de la science est un pas en avant dans cette direction. Mais s'il en est ainsi, le « saut dans l'incognoscible » dont s'enorgueillissent si haut les religions et les métaphysiques, n'est pas autre chose qu'un renoncement, volontaire ou forcé, à toute conquête sur l'inconnu, à toute marche en avant, au progrès et à l'avenir.

L'auteur passe ensuite à la détermination des conditions essentielles de la pensée ou plutôt de la connaissance; il agite à son tour les problèmes ardus du phénoménisme et du réalisme; il émet des vues intéressantes sur la causalité; il explique l'illusion téléologique qui nous pousse à voir, dans certaines conditions, des buts et des moyens là où, en d'autres circonstances, nous n'apercevons qu'une relation de cause à effet; cette illusion est, selon lui, une nécessité mentale inéluctable, une traduction, en termes subjectifs, du déterminisme rigoureux de la science. Il examine avec une grande attention ce qu'il appelle les éléments constitutifs de la pensée scientifique : les *faits*, les *formules* ou termes abstraits et généraux, les *lois*, enfin les *hypothèses*. Tout ce qu'il dit à ce sujet est fortement pensé et mérite les plus grands éloges. Sauf quelques réserves trop importantes pour pouvoir être développées ici, je suis tenté d'en dire presque autant des pages que l'auteur consacre à la classification hiérarchique des différents domaines de la pensée, et à l'ordre génétique dans lequel l'art, la science, l'industrie, etc., font leur apparition dans l'histoire.

Un paragraphe important est intitulé : Les éléments scientifiques de l'histoire. L'auteur s'y donne la tâche de prouver le caractère scientifique de ces trois disciplines, la morale ou éthique, la sociologie et l'histoire. Je ne comprends pas l'avantage qu'il y a à séparer l'étude des faits moraux du reste des études sociologiques, et encore moins la nécessité de faire de l'évolution des formes sociales l'objet d'une science qui ne serait pas la sociologie; mais cette divergence d'opinions ne m'empêche pas de reconnaître l'habileté avec laquelle M. Lavroff défend sa thèse. Partant d'une distinction, qui me semble illusoire, des phénomènes en deux grandes classes : les faits qui obéissent à la loi de la répétition, et les faits qui sont régis par la loi de l'évolution, M. Lavroff ne veut pas qu'on confonde les sciences abstraites ou phénoménologiques, qui s'occupent des conditions de répétition des phénomènes, avec les sciences étudiant les faits d'évolution proprement dits, les modifications ou changements qui ne sauraient se répéter in-

définiment dans le même individu ou le même groupe d'individus. De là une séparation un peu factice entre la sociologie et l'histoire, séparation qui, croyons-nous, ne va guère au delà de la distinction déjà établie par Comte entre la statique et la dynamique sociales. Quoi qu'il en soit, voici la définition que notre auteur donne de la sociologie : c'est la science de la solidarité humaine, l'étude des conditions qui resserrent ou relâchent les liens sociaux, et la connaissance des lois qui règlent l'apparition et la répétition de ces conditions. Quant à l'histoire, elle a pour objet le dynamisme social, qui se différencie des autres processus d'évolution par ce trait qui lui est propre, d'être un développement conscient. C'est la notion du *progrès* qui est l'idée capitale de l'histoire, car elle en est le fait fondamental, le véritable *quid proprium.*

Incidemment, l'auteur soulève la question de savoir si, dans les études sociales et historiques, l'élément subjectif, autrement dit, les idées et les aspirations personnelles de l'investigateur, ne doivent pas occuper une place infiniment plus large que celle qu'on leur accorde ou, pour parler exactement, qu'on leur refuse dans toutes les autres sciences. Ce problème qui, soit dit en passant, n'en est pas un à mon avis — il n'y a là, au plus, qu'un malentendu — est résolu par M. Lavroff dans un sens favorable « au subjectivisme sociologique ». Ce subjectivisme d'ailleurs serait, au dire de l'auteur, le trait caractéristique, la marque proéminente d'une école entière de sociologistes, la jeune école *russe*. Le fait est exactement rapporté et confirme une fois de plus la vieille vérité, que les causes identiques produisent invariablement des effets semblables. Il y aurait même, à ce point de vue, une intéressante étude à faire : étant donné l'état actuel de l'opinion en Russie, il s'agirait de déterminer d'avance les principaux caractères de la philosophie et de la sociologie qui, seules, aujourd'hui, peuvent conquérir la vogue et contenter le public intelligent du pays. Les lecteurs de cette *Revue* se rappellent, sans doute, l'admirable chapitre des « Philosophes français », dans lequel M. Taine explique si clairement les raisons multiples qui ont assuré en France l'éclatant et momentané succès de la philosophie cousinienne; c'est de l'esprit de ce chapitre qu'il faudrait s'inspirer pour écrire l'étude dont nous venons d'indiquer le sujet. Car, comme le dit très bien M. Taine, « les mêmes forces mènent partout l'inventeur et la foule; la seule différence entre l'un et l'autre, c'est que l'un proclame tout haut ce que l'autre murmure tout bas ; et si nous avions besoin de croire que les crocodiles sont des dieux, demain, sur la place du Carrousel, on leur élèverait un temple ». Aussi, tant que tout sera en Russie « à la protestation », à l'opposition contre la double servitude des esprits et des corps qui continue à déshonorer cette grande nation européenne, le « subjectivisme sociologique » y trouvera des défenseurs aussi éloquents que populaires.

IV. — J'aurais voulu insister encore sur quelques points de l'important travail de M. Lavroff, par exemple sur sa fine analyse de l'idée du

progrès, sur l'application qu'il fait au problème historique des conditions essentielles de la méthode scientifique, sur sa division de l'histoire de la pensée — qui est, chez lui, à proprement parler, l'histoire de la civilisation — en un certain nombre de périodes plus ou moins bien délimitées, sur l'avenir des croyances religieuses et des constructions métaphysiques, etc. L'auteur émet sur tous ces sujets des idées intéressantes et souvent profondes et originales ; mais je ne puis m'arrêter ici sur tout ce qui le mériterait. Je conclus donc en exprimant l'espoir que l'auteur mènera à bien la publication de l'œuvre d'un caractère presque encyclopédique, à l'achèvement de laquelle il a certainement consacré bien des heures laborieuses de son existence si agitée par d'autres soucis, si éprouvée par tant de nobles déceptions. Je désire vivement que les volumes suivants soient conçus dans le même esprit large et indépendant, et que leur exécution littéraire reste aussi soignée; l'école russe en sociologie, à laquelle appartiennent les sympathies de notre auteur, pourra s'enorgueillir alors d'un « monument scientifique », qu'elle serait fort embarrassée de nous montrer aujourd'hui, et la philosophie slave comptera à son avoir un penseur vraiment original de plus.

E. La C — a.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophisches Jahrbuch.

1888. Bd. 1. H. 1 et 2.

Gutberlet. *Le rôle de la philosophie chrétienne au temps présent.* — La fondation de notre Revue, dit l'auteur qui en est un des deux éditeurs, ne tombe pas dans des moments de calme. La spéculation, depuis qu'elle a cessé de se laisser guider par la révélation divine, s'est fractionnée en écoles qui se combattent avec le plus grand acharnement, mais qui font une guerre plus terrible encore à la philosophie chrétienne. Aussi ne pouvons-nous, comme en temps de paix, nous borner à prendre le trésor des vérités philosophiques que nous a laissées le passé, à le transmettre après l'avoir augmenté aux générations futures. Il faut étendre les constructions sur le fondement établi par nos pères, mais avoir l'épée d'une main pendant que nous construisons de l'autre. Sans doute il serait à souhaiter que par la guerre nous arrivions à un développement de la spéculation ; mais nous devons en tout cas provoquer les efforts de nos adversaires et protéger par de nouveaux remparts, mieux en état de tenir contre les armes d'à présent, les fondements établis par nos prédécesseurs; nous devons continuer et développer ce qu'ils ont fait, donner à leur construction une organisation intérieure qui réponde aux revendications légitimes de la science nouvelle.

Nous profiterons même des travaux de nos adversaires, nous les ferons servir au moins à l'achèvement et à l'ornementation de notre œuvre, peut-être même, comme cela a eu lieu déjà pour certaines doctrines historiques ou naturelles, réussirons-nous à les introduire comme parties intégrantes dans l'organisation de notre science. Nous ne négligerons pas d'égaler nos adversaires par la rigueur de la méthode, la pénétration de la critique, par le soin à recueillir les données de l'expérience, pour ne pas nous laisser objecter que nous voulons combattre, avec un arc et des flèches, des adversaires pourvus de canons et de bombes à la dynamite.

Si nous examinons la philosophie, l'histoire, les sciences naturelles, nous voyons qu'elles combattent toutes contre nous. Mais tout vrai progrès dans les sciences sera avantageux à la philosophie qui ne sera ni fragmentaire (*einseitig*), ni exclusive. La science moderne a pour idéal d'expliquer mécaniquement tous les phénomènes de la vie organique, de la vie psychique, intellectuelle et accompagnée de liberté : sans doute tout n'est pas mécanisme, mais quelquefois on a revendiqué pour les âmes ou attribué à l'influence nécessaire d'une intelligence plus haute certaines choses qui sont, comme l'a montré la science,

un résultat de forces et de circonstances naturelles; c'est donc l'intérêt de la vraie philosophie de tenir compte de ces recherches et de séparer le naturel du surnaturel, le corporel du spirituel.

Contre les tendances destructives de notre époque la philosophie seule peut réagir : une partie de la confusion provient de ce que la lutte a lieu sur le terrain philosophique, tandis que les sciences spéciales devraient se limiter à l'étroit domaine qui leur appartient en propre. Si les empiriques se bornaient à donner le résultat de leurs observations, de leurs mesures et de leurs inductions, ils ne seraient jamais entrés en conflit avec la philosophie; mais le conflit est devenu inévitable quand ils ont voulu témérairement, de leur point de vue étroit et très rarement sans empiéter sur la solution cherchée, résoudre les plus hautes questions de la vie. Or la spéculation est en Allemagne dans un état plus déplorable encore que les sciences expérimentales, comme le prouvent le succès du pessimisme et le retour au kantisme, insuffisant d'ailleurs pour remédier au mal. La philosophie chrétienne n'a besoin que de s'attacher à la tradition du passé ; comme la religion du Christ qui forme son centre, elle doit avoir un caractère de durée; l'avènement du Christ et ses doctrines nous fournissent un point fixe pour juger le développement de l'histoire de la philosophie, en maintenir les résultats positifs et apercevoir, dans le combat des systèmes, l'accomplissement d'un grand dessin. Coïncidant par son contenu avec les deux vérités fondamentales du christianisme, la transcendance de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, formée sous l'influence du christianisme en partant de la philosophie socratique et surtout péripatéticienne, par les Pères et les Scolastiques, elle a atteint son plus haut développement avec Thomas d'Aquin. On objecte que revenir à ce dernier, c'est enlever à la recherche philosophique sa liberté et son indépendance, c'est faire en outre une pétition de principe en cherchant à fortifier la croyance par la philosophie et en laissant désigner par la croyance la vraie philosophie. Mais on se fait une conception très enfantine de la capacité de direction de la spéculation abandonnée à elle-même; on oublie que si nous maintenons les bases de la vie religieuse, morale et politique, nous avons dans le reste la plus grande latitude, que nos adversaires, qui doivent se dire monistes, convaincus ou non, pour ne pas être traités de réactionnaires (*Rückschrittmann*) n'ont pas plus de liberté. D'ailleurs si nous disons que saint Thomas représente la philosophie chrétienne dans sa fleur, nous ne disons pas qu'elle a trouvé en lui sa conclusion finale, qu'il n'a laissé aucune recherche à faire. Sa philosophie n'est pas la science absolue, mais seulement un membre important, peut-être le plus important de tous les stades à atteindre dans l'évolution scientifique; il y a encore beaucoup (*sehr Vieles*) à tirer de la spéculation; il faut réunir les matériaux, empruntés à l'histoire et à l'expérience, sur lesquels elle doit s'appuyer, utiliser la critique moderne pour comprendre saint Thomas et mieux saisir Aristote. Nous ne sommes pas certes obligés de défendre

toute opinion particulière de saint Thomas; avant comme après la bulle, il est permis de l'attaquer et on ne doit le suivre qu'aussi longtemps qu'il s'accorde avec la vérité, qu'aussi loin que le portent les principes de la vérité desquels nous sommes convaincus. Il ne s'agit pas enfin exclusivement de rajeunir la philosophie du moyen âge : il faut la faire dominer ou tout au moins y unir les domaines limitrophes, il faut que chacun se mette à l'œuvre, que le spéculatif, le savant, l'historien, le linguiste, le critique fournissent leur pierre au dôme élevé de la science chrétienne en prenant pour devise : *In dubii libertas, in necessariis unitas, in omnibus caritas.*

J. A. Endres. *La vie et la doctrine psychologique d'Alexandre de Hales.* — Après l'*Histoire littéraire de la France* et Hauréau, après Werner et Simar qui ont étudié chez Alexandre de Hales la doctrine de l'âme et celle du savoir, Endres entreprend de faire connaître la vie et la psychologie du célèbre franciscain. Il expose successivement, dans deux articles qui seront suivis d'une conclusion : 1° la vie; 2° la théorie de l'âme, qui comporte l'examen de l'essence de l'âme et des forces qui la constituent.

J. Pohle. *Sur la signification objective de l'infiniment petit comme fondement philosophique du calcul différentiel.* — Pohle se demande si l'infiniment petit n'est qu'un être de raison, un pur rien. Pour prouver la réalité de l'infiniment petit, il emploie d'abord un *argumentum a minori ad majus* : il n'est pas douteux, dit-il, que les surfaces, les lignes et les points, conçus comme des limites géométriques (*Grenzgebilde*), ne sont pas simplement des êtres de raison, mais des choses objectivement données; or une quantité beaucoup plus grande de réalité appartient à l'infiniment petit; par conséquent l'infiniment petit a de la réalité. Puis considérant les différentes classes d'êtres rationnels ou de choses pensées (*Gedankendingen*), il soutient que l'infiniment petit ne se range dans aucune d'elles. Il conclut ensuite que la preuve métaphysique de la signification objective de l'infiniment petit a pour les mathématiques supérieures une importance considérable et durable, car non seulement elle nous éclaire sur la fécondité inépuisable et la portée très grande (*Allseitigkeit*) du calcul différentiel et intégral, mais elle nous fait saisir encore la vérité et la certitude de leurs principes, elle enrichit à la fois le mathématicien et le philosophe.

J. Pohle. *De la statistique de la littérature philosophique en 1887.* — Pohle, qui cite les ouvrages de Charles, de Legouez, de Carrau, de Paul Janet, de Chaignet, de Brochard, de Regnaud, de Ferrière, de Nourrisson, de Pluzanski, de Mme J. Favre, de Bourniol *sur les miracles*, mais qui oublie bon nombre de travaux français et non peut-être les moins importants, affirme que la philosophie française est moins étroite, moins circonscrite que la philosophie anglaise, qu'elle est plus encyclopédique et aphoristique, qu'elle se perd dans toutes les directions, qu'elle reflète directement la nature volage (*flatterhafte*) mais

très spirituelle (*geistreiche*) de la nation. La spéculation, ajoute-t-il, cède la place au mouvement positif et critique.

G. GUTBERLET. *La psychologie sans âme.* — Gutberlet examine le travail de Herzen (*Grundlinien einer allgemeinen Psycho-Physiologie*), qui, de la dépendance évidente des fonctions spirituelles à l'égard des fonctions corporelles, tire une preuve suffisante de l'identité de l'âme et du corps. Exposant d'abord la preuve expérimentale tirée des changements de température qui suivent les actes psychiques et cherchant ce qui résulte de ces expériences, Gutberlet admet qu'un changement corporel suit toujours la pensée, sans qu'on puisse en conclure le moins du monde que le processus de la pensée est corporel. Se demandant ensuite si la durée dans la conscience de la sensation est une preuve en faveur du matérialisme, il soutient que la sensation n'étant pas une espèce de mouvement ne peut être saisie que par la conscience, que si dans le monde matériel, tout état, toute modification d'état est mouvement ou transmission de mouvement, un substratum immatériel doit servir de fondement aux actes psychiques. Le temps physiologique ne prouve rien contre cette dernière affirmation, car on pourrait bien plutôt en supposer la prolongation par l'intercalation d'un agent immatériel. Le temps requis pour conduire l'excitation par les nerfs jusque dans le cerveau et pour exciter un grand nombre de ganglions cérébraux demeure tout à fait le même, que ce soit le cerveau ou une âme dans le cerveau qui sente. Or, l'excitation cérébrale n'est pas suffisante, la sensation doit naître d'abord dans l'âme, de manière à devenir consciente, ce qui exige un certain intervalle, qui peut même être très considérable, si l'âme n'a pas déjà son attention dirigée sur la sensation attendue : la durée de la sensation n'exclut donc pas, mais bien plutôt confirme l'existence d'une âme immatérielle. Gutberlet fait remarquer ensuite qu'on ne pouvait autrefois en physiologie parler d'une âme sans s'exposer à ne plus être considéré comme un savant; il montre qu'il n'en est plus de même aujourd'hui, que la matière et son mouvement ne paraissent plus tout expliquer et il cite Hœckel, Virchow, Rindfleisch, Ranke, Cohn, Bunge, etc. Enfin se plaçant à un point de vue général, il croit pouvoir soutenir avec confiance que les *Grundlinien* de Herzen ne sont pas en état de fonder une psychologie sur des fondements purement physiologiques, c'est-à-dire une doctrine de l'âme sans âme; il omet les preuves tirées de l'activité psychologique qui le conduiraient trop loin et cite, du côté des naturalistes, l'essai de Schmick (*Die Unsterblichkeit der Seele naturwissenschaftlich und philosophisch begründet*) qui aurait pu prouver scientifiquement l'immortalité de l'âme, s'il ne s'était mis en opposition avec le christianisme.

KADERAVEK. *De l'origine de nos concepts.* — L'auteur, partant de la définition nominale du concept, acte primitif de la pensée humaine, examine successivement le système des idées innées, celui du matérialisme, du sensualisme et de l'empirisme intellectuel, le traditionalisme

qui conduit au sensisme, l'ontologisme, une espèce du panthéisme qui, comme le matérialisme, est le plus absurde des systèmes et constitue véritablement le tombeau de la philosophie. Il critique ainsi Kant et Herbart, Löwe, Malebranche et surtout Gioberti.

Parmi les livres analysés se trouvent les *Principes de sociologie* de Spencer (traduction allemande), le *Problème du mal* et la *Théodicée* de Fischer, les *Principia philosophica ad mentem Aquinatis* de Schiffini, un *Brevis Conspectus prælectionum philosophiæ scholasticæ*, le *Schutz-Katechismus* contre les erreurs du paganisme moderne, etc.

F. P.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

G. HERVÉ. — *La Circonvolution de Broca : Étude de morphologie cérébrale*. In-8, Paris, Lecrosnier et Babé.

E. CARO. *Poètes et romanciers*. In-18, Paris, Hachette et Cie.

J. LUYS. *Étude sur le dédoublement des opérations cérébrales*. In-8, Paris, Bureaux de *l'Encéphale*.

JOYAU. *Essai sur la liberté morale*. In-12, Paris, F. Alcan.

Dr F. NIVELET. *Autopsychologie*. In-18 (brochure), Commercy.

SCHUURBEQUE BOEYE. *Lettre à M. Barthélemy Saint-Hilaire*. In-8, Utrecht, Breijer.

M. GIESSLER. *Beiträge zur Phänomenologie der Traumlebens*. In-8, Halle, Gundlach et Egger.

H. SIEBECK. *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen*. 2e édit., in-8, Freiburg i. B., Mohr.

P. NATORP. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. In-8, Freiburg i. B.. Mohr.

J. DE ARMAS. *La zoologia de Colon*. In-8, Habana, O'Reilly.

J. VANNI. *Prime linee di un programma critico di sociologia*. In-4, Perugia. Santucci.

M. Fouillée prépare la publication de deux ouvrages posthumes de notre regretté collaborateur, M. GUYAU, qui auront pour titre : *l'Art au point de vue sociologique* et *Éducation et Hérédité : Étude sociologique*. Ils paraîtront dans les premiers mois de l'année prochaine.

Le livre de M. FOUCHER DE CAREIL sur *Hegel et Schopenhauer* vient d'être traduit en allemand par M. Singer et a paru à Vienne (Konegen) avec une préface du professeur Zimmermann sur la philosophie française.

Le Propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS

LES THÉORIES MODERNES

DE LA GÉNÉRATION ET DE L'HÉRÉDITÉ[1]

I

La reproduction a été souvent comparée à un autre phénomène biologique élémentaire, la nutrition. En 1867, Claude Bernard disait déjà : « Dans sa forme la plus simple, la reproduction se confond avec la nutrition. » En effet, la nutrition a comme conséquence immédiate la croissance, et c'est parce que la croissance est limitée, que la reproduction a lieu; la reproduction, peut-on dire avec von Baer, est une croissance de l'individu au delà de ses limites naturelles; en d'autres termes, c'est une multiplication de l'individu par division. La particule qui se détache par division de l'animal préexistant est dans certains cas d'un volume relativement considérable, égale à la moitié du corps, ou, dans d'autres cas, très petite, et désignée sous les noms d'œuf, de germe. Ces particules détachées deviennent le siège d'une croissance rapide.

Dans certains cas, la reproduction est précédée par une fécondation, qui sert à donner en quelque sorte une impulsion nutritive au phénomène. A ce second point de vue encore, on a continué le parallèle entre la nutrition et la reproduction. On a même été jusqu'à comparer la fécondation à un mode de préhension des aliments. Rolph avait donné à la fécondation le nom d'*isophagie*. Pour lui, l'instinct sexuel qui rapproche les deux éléments fécondateurs, l'ovule et le spermatozoïde, est analogue à celui de la faim, et

1. Nous avons reçu de M. Balbiani l'autorisation de publier un résumé du cours que l'éminent professeur du Collège de France a consacré, pendant le semestre d'été 1888, à l'étude de la Génération et de l'Hérédité. Il nous a semblé que ces deux grands problèmes, qui présentent une si haute importance pour la philosophie biologique, ne manqueraient pas d'intéresser les lecteurs de la *Revue*.

ALFRED BINET.

lorsque les deux éléments se fusionnent, l'un d'eux, le plus affamé, le mâle, fait de l'autre sa nourriture, il se l'assimile [1]. D'après Rolph, la fécondation serait un phénomène opposé à la reproduction, car, loin d'augmenter le nombre des individus, elle le diminue. Il semble que Rolph s'est laissé prendre à une comparaison plutôt littéraire que scientifique. D'ailleurs, les expériences de Pfeffer dont nous avons rendu compte dans cette *Revue* (déc. 1887) montrent, chez les végétaux du moins, que ce sont de simples attractions chimiques qui s'exercent entre les spermatozoïdes et les œufs.

Tous les grands phénomènes physiologiques que nous présentent les animaux supérieurs, nutrition, reproduction, n'étant que des propriétés de la matière vivante, héritées des animaux plus simples, le point de départ et l'explication de ces phénomènes doivent être cherchés dans l'étude des micro-organismes. On sait que le règne animal est divisé en deux sous-règnes, les protozoaires et les métazoaires, ou, suivant la terminologie de Gœtte, les monoplastides et les polyplastides. Les monoplastides pouvant être considérés comme les ancêtres des polyplastides, on doit trouver dans les cellules de ces derniers les mêmes propriétés que dans une cellule unique de monoplastide. Ainsi, de même que tous les protozoaires ont la propriété de se multiplier par division, de même, chez les métazoaires, toutes les cellules des différents tissus se multiplient par division. Quant à la fécondation, qui, chez les métazoaires, se produit dans des cellules spéciales, dites cellules sexuelles, elle a son analogue chez les protozoaires, dont le corps tout entier représente une cellule sexuelle, comme il représente une cellule musculaire, une cellule nerveuse, etc.; et l'acte si complexe de la fécondation se présente chez les protozoaires sous la forme plus simple d'une conjugaison.

La conjugaison consiste dans la fusion de deux ou plusieurs individus en une masse unique. C'est ce qui se produit par exemple chez le *Monas amyli* ou *Bodo angustatus;* plusieurs monas se réunissent, fusionnent leur substance, et forment une masse unique, qui s'enkyste et commence ensuite à se diviser. Le même phénomène se produit chez les *Haematococcus;* cet organisme se divise sous son enveloppe en un certain nombre de zoospores, qui sont mises en liberté; puis deux de ces zoospores se rencontrent et se fusionnent; les deux zoospores sont souvent de même taille, quelquefois de taille différente, ce qui est un premier degré de différenciation sexuelle. De même, le *Polytoma uvella*, flagellé commun dans les eaux croupies,

1. *Biologische Probleme*, 2e édit. 1884, pp. 136 et 148.

se divise sous son enveloppe en huit individus, dont chacun devient libre, se divise en quatre individus, lesquels, devenus libres à leur tour, se conjuguent entre eux.

En résumé, la conjugaison présente les caractères suivants : 1° il n'existe point de différence morphologique entre les deux individus qui se conjuguent; il n'y en a pas un qui est mâle et l'autre qui est femelle. Seulement, dans quelques cas, on constate un début de différenciation; les deux individus sont de taille inégale. 2° La conjugaison consiste dans le mélange intime des deux individus; leur protoplasma se mélange; on a constaté également, dans la conjugaison des *Polytoma* et des *Haematococcus*, que les noyaux des deux individus se fusionnent. On peut dire que les deux personnalités se confondent dans le produit de la conjugaison.

On rencontre chez certains Protozoaires, les infusoires ciliés, une autre forme de conjugaison qui mériterait d'être désignée par un autre nom que la précédente. Cette conjugaison ne consiste pas dans un mélange de protoplasma entre les deux individus conjoints; ces deux individus ne perdent point leur personnalité, ils restent distincts l'un de l'autre; ils s'accolent simplement, et échangent entre eux une partie de leur substance nucléaire. Nous avons déjà parlé de ces phénomènes dans un précédent travail publié par la *Revue;* nous n'y reviendrons pas. Rolph, qui désigne sous le nom de *confusion* la conjugaison avec mélange total du protoplasma des deux individus, a proposé d'appeler *interfusion* la conjugaison avec mélange partiel de leur substance. Rolph croyait que la partie mélangée était du protoplasma; nous savons aujourd'hui que c'est de la substance nucléaire. L'interfusion se rapproche donc plus de la fécondation des animaux supérieurs que la conjugaison. Comme dans la fécondation proprement dite, les deux conjoints ne mélangent que leur substance nucléaire, mais ils restent distincts par leur protoplasma, au moins dans la généralité des cas; chacun des deux infusoires ciliés qui ont pris part au phénomène se trouve régénéré par l'échange de substance nucléaire qui a eu lieu; et l'effet direct de ce renouvellement du noyau est de provoquer dans l'infusoire, comme dans un œuf fécondé, un processus actif de division. On peut dire que le corps du cilié a la valeur physiologique d'un œuf.

Récemment, Kirchner [1] a fait sur le genre *Volvox* une observation fort curieuse, qui établit une transition nouvelle entre la Conjugaison et la Fecondation. Le *Volvox globator* se présente sous la forme d'une colonie composée d'un très grand nombre de petits individus; on en

1. *Beiträge zur Biologie der Pflanzen*, t. III, 1879.

a compté jusqu'à 12000. Parmi ces individus, il s'établit de très bonne heure une différenciation. Dès la segmentation de l'œuf du Volvox, on constate qu'au moment où les premières sphères se forment, certaines cellules deviennent plus grosses que les autres ; elles présentent une teinte verte plus foncée, et elles ne sont pas munies de flagellums; ce sont les cellules sexuelles, qui se transforment plus tard, les unes en ovules, les autres en spermatozoïdes. Les autres cellules restent toujours stériles, et servent, au moyen de leurs flagellums, à mettre la colonie en mouvement.

Tel est le premier exemple connu de différenciation des cellules sexuelles chez un organisme très inférieur. Cette différenciation entraîne une conséquence importante: dans le corps de l'organisme, certaines cellules représentent l'espèce, ce sont les cellules sexuelles; les autres cellules représentent l'individu, ce sont les cellules somatiques. Ces cellules somatiques sont destinées à périr. Après la fécondation d'une colonie de Volvox, la grosse boule coloniale tombe au fond de l'eau et, tandis que les cellules sexuelles fécondées se divisent, pour donner lieu à d'autres colonies, les cellules somatiques meurent. On voit donc que la mort est un phénomène biologique qui apparaît seulement dans les organismes où les cellules germinatives se différencient des cellules somatiques; la mort est la propriété d'un organisme polyplastide et hétéroplastide. Chez les Protozoaires, cette différenciation n'a pas encore eu lieu; aussi Weismann a-t-il raison de considérer les Protozoaires comme des êtres immortels [1].

II

Nous arrivons maintenant à l'étude de la fécondation chez les Métazoaires. En raison de leur état multicellulaire et de la division du travail qui en résulte, les fonctions de reproduction sont dévolues à certaines cellules spéciales. Cette différenciation de fonctions et d'organes se manifeste pendant le développement même de l'animal. Les cellules qui, dans une colonie d'êtres unicellulaires, étaient homogènes et groupées suivant un mode radiaire, se groupent, chez les Métazoaires, suivant un mode de superposition et forment les feuillets germinatifs. Il est inutile de rechercher ici comment chaque feuillet se forme. L'embryon de tout Métazoaire se montre de très bonne heure composé de deux feuillets, l'un externe, l'*ectoderme*, l'autre interne, l'*endoderme*. Entre ces deux feuillets primitifs, appa-

1. *Ueber Leben und Tod*, 1884.

raît un feuillet intermédiaire, le *mésoderme*, qui existe chez presque tous les Métazoaires. Chacun de ces feuillets donne naissance, par un travail de différenciation progressive, à un ou plusieurs systèmes organiques. Qu'on prenne un mammifère, un oiseau, un mollusque, un cœlentéré, on voit toujours un même feuillet donner naissance aux mêmes organes, dans une espèce déterminée.

Du feuillet externe proviennent la peau et ses annexes, le système nerveux, les organes des sens. Du feuillet interne, l'épithélium du tube digestif et des glandes annexées. Le feuillet moyen donne naissance à tout le reste, et notamment à l'appareil uro-génital. Cette corrélation entre chaque feuillet et les organes qui en dérivent s'appelle la loi d'homologie des feuillets; elle ne souffre d'exception que dans certains types inférieurs d'invertébrés.

Cette loi se soutient-elle aussi pour la formation des cellules sexuelles ? Avant de répondre à cette question, il faut faire une distinction entre la cellule sexuelle (ovule, spermatozoïde) et l'organe sexuel (testicule et ovaire). L'organe sexuel peut provenir d'un feuillet, et la cellule sexuelle provenir d'un autre feuillet. L'organe peut apparaître à un stade différent de celui où se forme l'élément sexuel. Presque toujours les cellules sexuelles précèdent de beaucoup la formation de l'organe.

Relativement à son état sexuel, l'embryon parcourt, pendant son développement, trois périodes successives: 1° une période asexuée, pendant laquelle on ne trouve pas trace de cellules sexuelles; 2° une période d'indifférence sexuelle, pendant laquelle les cellules sexuelles se sont déjà formées, mais ne se différencient pas encore en cellules mâles et cellules femelles. En effet, avant de se différencier entre elles, les cellules sexuelles présentent des caractères morphologiques qui les distinguent des cellules somatiques. Ce sont de grosses cellules, contenant un noyau clair, volumineux, réticulé. Dans les organismes inférieurs, elles sont douées de mouvements amiboïdes, et se déplacent au milieu du corps de l'animal comme des animaux à vie indépendante. Quelquefois, mais plus rarement, la cellule sexuelle grossit et évolue dans le lieu même où elle a pris naissance. Les premières cellules sexuelles se multiplient rapidement par division successive, et forment de petits groupes, de petits nids. 3° Enfin, l'embryon atteint une troisième période, la période sexuée, où son sexe se trouve déterminé par la différenciation des cellules en mâles et femelles. Ces cellules peuvent être portées en un même individu (hermaphrodisme) ou sur deux (dioïcité).

Le mode et le moment d'apparition des cellules sexuelles présentent un grand nombre de variétés. Les trois feuillets peuvent donner

lieu à la formation de ces éléments; c'est même là une des dérogations les plus considérables à la loi d'homologie des feuillets. Nous allons le montrer sommairement sur quelques-uns des principaux types de métazoaires.

Les Orthonectidés, que certains auteurs considèrent comme des Vers dégradés, et qui pour d'autres constituent le type de l'embranchement des Mésozoaires, sont des animaux formés de deux feuillets seulement. Leur corps, qui est allongé et a la forme d'un petit ver, est constitué extérieurement par une couche de cellules vibratiles; cette couche représente l'ectoderme; la masse intérieure du corps, composée de cellules homogènes, représente l'endoderme ou l'intestin. A la maturité, les cellules de l'endoderme s'arrondissent et se transforment en ovules ou en spermatozoïdes; puis l'ectoderme se rompt et les cellules sexuelles sortent au dehors. Ainsi l'animal ne peut disséminer ses germes sans périr. La mort est ici une conséquence directe de la reproduction. Cette mort est, comme chez le Volvox, l'effet de la différenciation produite entre les cellules ectodermiques, qui ne deviennent jamais sexuelles, qui représentent la vie de l'individu, et les cellules endodermiques, qui deviennent sexuelles, et représentent la vie de l'espèce. Des observations récentes de M. Julin [1] montrent la précocité de cette différenciation. L'œuf de l'Orthonectidé (Rhopalura) est une petite sphère, qui se segmente inégalement. La grosse sphère est l'origine de l'endoderme, la petite est l'origine de l'ectoderme; cette petite cellule ectodermique se multiplie très vite et forme une masse qui entoure la grosse cellule endodermique; celle-ci, quand elle est entourée, se segmente à son tour. Ainsi le premier sillon de segmentation divise l'ovule en deux cellules différenciées, dont l'une, la plus grosse, représente déjà l'endoderme : l'origine de l'élément sexuel remonte donc, chez l'Orthonectidé, tout au début du développement embryonnaire.

Dans le groupe des Spongiaires, F. E. Schulze [2] a reconnu que les cellules sexuelles proviennent du tissu mésodermique. Ces cellules ont une forme et des mouvements amiboïdes; elles traversent toute la masse du corps de l'animal, qui est creusé, comme on sait, de nombreux canaux; elles suivent ces canaux et sortent par la bouche (osculum). On voit que, chez les Spongiaires, l'origine des éléments sexuels n'est pas la même que chez les Orthonectidés; ces éléments proviennent du mésoderme, et non de l'endoderme. De plus, l'animal survit à la reproduction; la sortie et la fécondation des

1. *Arch. belges de Biologie*, t. III, 1882.
2. *Zeitsch. f. wiss. Zool.*, t. XXV, 1875, Supplementband.

éléments sexuels ne sont pas accompagnées de la destruction de l'Eponge.

La formation des cellules sexuelles primitives chez les Hydraires a été l'objet de recherches nombreuses, notamment de la part de Weismann, que nous choisirons pour guide dans notre description.

Une colonie d'hydraires a l'aspect d'un buisson : aussi cet être arborescent a-t-il été pris longtemps pour une plante. On y voit un tronc, des rameaux, et des organes terminaux qu'on peut comparer à des fleurs : ce sont les organes sexuels; ils portent le nom général de *gonophores*. La forme des gonophores est très variable. Dans leur état le plus parfait, ce sont de véritables petites méduses, qui, au moment de la maturité sexuelle, se détachent de la colonie et nagent librement dans l'eau, où elles émettent leurs produits sexuels, œufs ou spermatozoïdes. D'autres fois, les gonophores ne sont pas caducs et ont la forme de méduses imparfaites (demi-méduses ou médusoïdes) ou bien celle de sacs clos, offrant d'une manière moins parfaite encore l'organisation de la méduse (sporosacs). Dans les gonophores les plus parfaits ou médusaires, le corps a la forme d'une cloche, du fond de laquelle s'élève un organe proboscidiforme, ouvert à son extrémité libre, qui représente la bouche de la méduse : c'est le manubrium.

Les cellules sexuelles des Hydraires peuvent faire leur première apparition dans des endroits très différents de la colonie : d'abord, dans le gonophore, ou plus exactement dans le manubrium; par suite de la déhiscence du manubrium au moment de la maturité, elles tombent dans le gonophore et, de là, elles gagnent l'extérieur. Jusqu'ici rien de plus simple. Mais les cellules sexuelles peuvent se former avant la constitution de la méduse, par exemple quand elle bourgeonne, ou même quand la méduse n'est pas encore à l'état de bourgeon et ne se manifeste que par une légère saillie de la surface du polypier. Les cellules sexuelles peuvent aussi se former dans le polypier lui-même, c'est-à-dire sur le tronc de l'arbre colonial. Toujours elles se forment aux dépens de la couche externe ou ectoderme du polypier. A l'époque de la maturité, on voit certaines cellules de l'ectoderme, jusqu'alors indifférentes, qui se différencient des autres en prenant une forme sphérique. Ce sont les cellules sexuelles; elles sont formées d'une petite masse de protoplasma et d'un noyau clair. Ces cellules sexuelles, une fois formées, ne continuent pas à se développer dans leur lieu de naissance; elles s'enfoncent dans la couche ectodermique, traversent la lamelle intermédiaire, et pénètrent dans la couche endodermique, où on les voit se glisser avec beaucoup de souplesse entre les grosses cellules qui forment cette

couche interne (Kleinenberg)[1] : de là elles se rendent dans les gonophores, où elles achèveront de mûrir. On comprend, sans qu'il soit besoin de recourir à une figure, que cette migration des cellules sexuelles dans la colonie d'un hydraire est d'autant plus étendue que les cellules naissent dans un point plus éloigné du lieu de leur destination; celles qui se forment à l'extrémité périphérique du rameau ont un très petit chemin à parcourir; au contraire, celles qui naissent sur un point plus central du rameau ou même sur le tronc sont obligées de faire une migration plus étendue. Ces faits prouvent l'indépendance qui existe entre les éléments générateurs et l'organisme-souche qui les porte. Les cellules sexuelles primitives des Hydraires sont d'abord des cellules somatiques; elles font partie d'un tissu, d'un épithélium, de l'ectoderme; puis elles se détachent de l'ectoderme; à leur état de repos, succède un état vagabond, comme celui d'un parasite qui circule dans l'organisme qu'il a envahi.

Nous arrivons maintenant à l'embranchement des Vers, dans lequel nous n'étudierons que deux types d'animaux, le *Sagitta* et l'Ascaris.

Le *Sagitta* fournit un sujet d'étude très intéressant en raison de l'époque très précoce où apparaissent les cellules sexuelles. Les Sagitta appartiennent à la famille des Chætognathes; ce sont des organismes libres, assez petits, ayant la forme d'une flèche. Ils sont hermaphrodites. L'œuf mûr du *Sagitta* est un petit corps sphérique, entouré d'une membrane vitelline assez épaisse; il se segmente, et produit une blastula, qui, par invagination, forme une gastrula, ou sac à double enveloppe. La gastrula présente deux feuillets, l'un externe, l'ectoderme, l'autre interne, l'endoderme, qui n'est autre chose que l'ectoderme invaginé de la blastula. C'est aux dépens de l'endoderme que naissent les premières cellules sexuelles. Au centre de l'invagination, deux cellules se différencient des autres. A un degré plus avancé, elles sortent en dehors de l'endoderme, et se placent au fond de la gastrula. Bientôt, elles se divisent chacune, et donnent naissance à un groupe de quatre cellules qui forment une petite plaque : les deux cellules moyennes deviennent le testicule, et les deux extrêmes forment l'ovaire.

Ainsi, chez le *Sagitta*, les deux cellules sexuelles primitives se forment par différenciation de l'endoderme, comme chez les Orthonectidés. Cet endoderme n'est cependant pas l'endoderme définitif du tube digestif du ver. C'est l'endoderme primitif ou de sa première forme embryonnaire. Les Sagitta nous donnent l'exemple d'une sépa-

1. *Zeitsch. f. wiss. Zool.*, t. XXXV, 1883.

ration très précoce entre les cellules somatiques, car la séparation a lieu dès le stade de gastrula.

Dans un autre groupe de vers, chez l'Ascaris, les cellules sexuelles se différencient de meilleure heure encore. L'*Ascaris megalocephala* est un ver qui a acquis une certaine célébrité par suite des observations dont il a été l'objet. Il vit dans l'intestin du cheval; lorsqu'il a pondu ses œufs, le travail de segmentation n'est pas encore commencé, c'est au dehors qu'il commence. Au stade 4 de la division de l'œuf, les cellules sont semblables, elles présentent toutes un noyau volumineux contenant de la matière chromatique (nous verrons plus loin quelle est la nature de la chromatine; disons seulement ici que cette substance, qui est contenue dans le noyau sous forme de réseau, doit son nom à la propriété qu'elle possède de fixer les réactifs tinctoriaux). Au stade 8 de la segmentation, on peut déjà reconnaître les deux cellules sexuelles; leur noyau a conservé les caractères des noyaux primitifs, ils contiennent beaucoup de chromatine; dans les six autres cellules, le noyau a rejeté une grande partie de sa chromatine, et il se teint très faiblement par les réactifs colorants; on retrouve de petits globules de chromatine épars dans le protoplasma de ces six cellules; ces petits globules sont en voie d'être éliminés par résorption. On retrouve les deux cellules sexuelles dans tous les stades subséquents. Le ver étant arrivé presque au terme de son développement, si on le fixe et si on le colore, on décèle la présence de ces deux cellules sexuelles; elles occupent constamment le point où se formera plus tard l'appareil sexuel adulte.

On trouve chez quelques Insectes une précocité encore plus grande dans l'apparition des cellules sexuelles primitives. Chez un Diptère, le *Chironomus*, récemment étudié par M. Balbiani [1], l'œuf contient un vitellus, qui peu d'instants après la ponte se condense, ce qui produit aux deux pôles opposés de l'œuf une chambre, un espace vide entre le vitellus et la membrane d'enveloppe. Le vitellus s'entoure d'une masse de plasma homogène; à la surface de cette masse, on voit bourgeonner au pôle postérieur un petit globule, puis un second; ces deux globules tombent dans la chambre polaire postérieure. Ce sont deux cellules, contenant chacune un noyau, qu'on peut rendre apparent par l'acide acétique. Chacune de ces cellules se divise deux fois successivement, d'où un groupe de huit cellules qui sont entièrement détachées de l'œuf; ces huit cellules représentent le futur appareil génital de l'insecte. Il n'y a, au moment de leur formation, encore aucune trace d'embryon ni même de blastoderme. Ainsi, les

1. *Recueil zoologique suisse*, t. II, 1885.

premières cellules sexuelles, c'est-à-dire les éléments qui représentent la génération future, se forment ici avant l'embryon, c'est-à-dire avant les éléments qui représentent la génération présente.

En 1862, Ch. Robin avait découvert ces cellules sexuelles des insectes, mais s'était entièrement mépris sur leur signification; il leur avait donné le nom de globules polaires. Nous verrons plus loin, en étudiant les préliminaires de la fécondation, que les globules polaires sont des éléments d'un tout autre ordre.

III

En faisant l'histoire de la première origine des cellules sexuelles chez les Invertébrés, nous avons constaté qu'il existe plusieurs variétés relativement au moment d'apparition de ces éléments. Le type extrême de précocité nous est fourni par les Diptères, chez lesquels les cellules sexuelles apparaissent avant qu'il y ait aucune trace de blastoderme. Au contraire, chez les Hydraires, c'est au moment où la méduse est complètement développée que se forment les premières cellules sexuelles. La diversité n'est pas moins grande, en ce qui concerne la partie de l'embryon qui donne naissance à ces éléments. Nous les voyons naître de l'ectoderme (Hydraires); du mésoderme (Spongiaires); chez plusieurs crustacés, les cellules sexuelles naissent aussi du mésoderme; chez le Sagitta, de l'endoderme primitif. Enfin, chez certains types, ce ne sont pas les feuillets embryonnaires qui donnent naissance aux cellules sexuelles, c'est l'œuf lui-même. Les Diptères nous en ont fourni un bel exemple.

Chez les Vertébrés, on trouve beaucoup plus de fixité relativement à la partie de l'embryon qui forme les cellules sexuelles; cette partie est toujours l'épithélium pleuro-péritonéal, qui tapisse la face interne de la grande cavité du corps. Comme cet épithélium dérive du mésoderme, il en résulte que chez les Vertébrés les cellules sexuelles sont toujours une formation mésodermique.

Ce n'est pas à dire que les cellules sexuelles se produisent indifféremment sur tous les points de cette vaste séreuse. Les cellules de l'épithélium ne se différencient que dans une région particulière; l'épithélium de cette région se soulève à la surface sous la forme d'un pli, désigné sous le nom de *pli germinatif*. Chez le poulet, qui est l'exemple le mieux connu de la formation des cellules sexuelles chez un Vertébré, l'apparition des ovules primitifs au milieu des cellules de l'épithélium se fait vers le quatrième jour de l'incubation, quand le poulet est déjà en possession de tous ses organes; c'est donc

là un exemple de formation tardive de l'appareil générateur. Si on examine un embryon par la face ventrale, on constate des deux côtés de la colonne vertébrale deux masses charnues, allongées : ce sont les corps de Wolff ou reins primitifs; ils sont recouverts par la séreuse pleuro-péritonéale, et c'est en ce point, dans cet épaississement qui recouvre le corps de Wolff, que la séreuse se différencie pour former les cellules sexuelles primitives. Les cellules pavimenteuses de la séreuse y prennent le type cylindrique; quelques-unes de ces cellules deviennent rondes et claires, et revêtent tous les caractères des cellules sexuelles. Ce n'est que plus tard qu'elles se différencient en cellules mâles et femelles.

Le poulet peut être considéré comme le type des Oiseaux; chez les Mammifères, les cellules sexuelles naissent de la même façon. Il en est de même chez les Reptiles, chez les Poissons osseux et cartilagineux, chez les Batraciens. C'est toujours aux dépens de l'épithélium pleuro-péritonéal, qui est lui-même une dépendance du feuillet moyen, que se constituent les premières cellules sexuelles.

Il y a un moment où les cellules sexuelles subissent une seconde différenciation, en cellules mâles et cellules femelles.

Examinons d'abord comment les cellules sexuelles se transforment en ovules, et comment l'ovaire se constitue chez les Vertébrés. Les travaux qui ont été faits depuis une vingtaine d'années sur cette question sont incalculables; cependant l'opinion qui se rapproche le plus de la vérité est déjà ancienne : elle a été émise en 1870 par Waldeyer. On étudie bien ce phénomène chez les jeunes Mammifères. Les jeunes ovules placés dans l'épithélium du pli germinatif s'enfoncent dans le tissu conjonctif sous-jacent; avant d'y faire cette émigration, chaque ovule s'entoure d'une enveloppe formée par des cellules épithéliales. Arrivés dans l'intérieur de la glande, ces groupes cellulaires forment de petits amas appelés follicules de Graaf primitifs. Les ovules et les cellules épithéliales, en se multipliant, forment parfois des chaînes qu'on a appelées improprement tubes de Pflüger, car ce sont des cordons pleins.

La transformation des cellules sexuelles primitives en éléments mâles a été étudiée d'une façon moins complète. Dans les types inférieurs de Vertébrés, Reptiles, Poissons cartilagineux, c'est par une immigration des cellules de l'épithélium germinatif dans la profondeur de la glande que se forment les parties essentielles du testicule, les canalicules séminifères; seulement l'incertitude la plus grande règne sur l'origine des éléments qui enveloppent les cellules sexuelles. Chez les types supérieurs de Vertébrés, les Mammifères et les Oiseaux, l'incertitude s'étend encore plus loin ; on se demande si

les grandes cellules de l'épithélium germinatif émigrent dans la profondeur pour former les cellules mâles, ou si ces cellules proviennent directement du stroma de la glande.

Les faits précédents se prêtent à quelques considérations générales sur deux points : 1° La variété des rapports entre les cellules sexuelles et l'embryon; le feuillet qui fournit les cellules sexuelles primitives n'est pas le même chez tous les animaux. Le feuillet peut être l'ectoderme, le mésoderme ou l'endoderme. Chez les Diptères, les cellules sexuelles primitives naissent avant la formation des feuillets, et se rattachent directement à l'ovule. 2° La date du développement des cellules sexuelles. Ce développement peut être très précoce ou très tardif; il est très précoce chez les Diptères, où la première segmentation de l'ovule fécondé donne lieu à des cellulles sexuelles ; il est très tardif chez les Vertébrés, où les cellules sexuelles apparaissent quand l'embryon est déjà en possession de ses principaux organes.

La conclusion qui ressort des faits précédents, c'est que, dans le développement de tout animal, les cellules se subdivisent, tantôt de bonne heure, tantôt plus tard, en deux groupes indépendants, le groupe somatique et le groupe sexuel. Les cellules de ce dernier groupe restent isolées; elles se divisent chacune à part; elles ne se réunissent pas entre elles, comme les cellules somatiques, pour former des tissus et des organes. Dans tout animal pluricellulaire, l'organisme renferme les deux types de l'animalité : un type protozoaire, représenté par les cellules sexuelles, et un type métazoaire, représenté par les cellules corporelles. Le type métazoaire, qui constitue l'individu, est incapable de se multiplier par lui-même; il ne peut pas propager son type à travers le temps; il est destiné à périr. Au contraire, le type protozoaire est immortel, car il revit dans ses produits de division, comme un Infusoire qui se divise. On peut, suivant l'ingénieuse image de Nussbaum, comparer les cellules sexuelles à une souche vivace, dont les individus isolés, après une existence plus ou moins éphémère, se détachent comme les feuilles se détachent de l'arbre qui les porte. Le type protozoaire est représenté par la souche; le type métazoaire est représenté par les feuilles qui ne peuvent pas se reproduire et se flétrissent au bout d'un certain temps.

Les cellules sexuelles ont des conditions d'existence qui assurent leur pérennité. Une des plus importantes est la fécondation.

IV

Nous venons de voir le mode de formation des cellules sexuelles dans l'embryon; nous sommes obligés de passer sous silence toute l'histoire du développement de l'organisme, et d'arriver à l'époque où, le développement étant terminé, la fécondation intervient. Les cellules sexuelles, pendant ce long espace de temps, ont subi d'importants changements.

Examinons d'abord les œufs, ou cellules différenciées en éléments femelles. Prenons comme exemple l'œuf d'un Mammifère; il est composé de trois parties : 1° une enveloppe, ou membrane vitelline; 2° au-dessous, la masse du protoplasma, qui s'est augmentée de matières nouvelles destinées à la nutrition de l'embryon : c'est le vitellus; 3° à l'intérieur du vitellus, le noyau de l'œuf mûr, ou vésicule germinative. Cette vésicule germinative ne se distingue pas d'une façon très remarquable du noyau des autres cellules. Elle est entourée d'une membrane parfaitement distincte et isolable, la membrane du noyau. Dans l'intérieur de cette membrane, on distingue un réseau de filaments, qui existe dans presque toutes les cellules ordinaires; on l'appelle *réseau chromatique*, en raison de la propriété qu'a la substance qui le forme de fixer les réactifs colorants. Ce réseau joue un rôle important dans les phénomènes de la fécondation. Il est formé de filaments qui circonscrivent des mailles; ces mailles sont remplies par une substance liquide, homogène, le suc nucléaire, dont la composition chimique n'est pas pas encore bien connue; on sait seulement que ce suc ne se colore pas quand on le traite par les réactifs colorants. On a appelé *chromatine* la substance du réseau qui se colore; elle est formée d'une matière albuminoïde particulière, qui renferme beaucoup de phosphore, et qui a reçu le nom de *nucléine*. Ces deux noms, chromatine et nucléine, sont donc synonymes. On trouve encore dans l'intérieur du noyau des corps arrondis, réfringents, qui ne se colorent pas comme le réseau : ce sont les nucléoles. Il existerait même, d'après quelques auteurs, des nucléoles de plusieurs espèces. On a dit encore que le noyau contient un second réseau qui ne se colore pas, le réseau achromatique, et renfermant le suc nucléaire dans ses mailles. Mais le fait n'a pas été démontré [1].

1. Nous résumons ici les recherches de Flemming, Carnoy, Pfitzner. — Voy. le travail de van Bambeke, *Etat actuel de nos connaissances sur la structure du noyau à l'état de repos*, 1885.

L'élément mâle arrivé à maturité s'appelle le spermatozoïde. Tout spermatozoïde de mammifère présente trois parties distinctes : 1° la partie antérieure, ou la tête; 2° un bâtonnet assez gros, la pièce médiane, qui fait suite à la tête; 3° un filament grêle, la queue, qui fait suite à la pièce médiane. Presque partout, dans le règne animal, le spermatozoïde se compose de ces trois parties. D'ailleurs toutes les variations morphologiques que présente cet élément n'ont aucun intérêt au point de vue de la question qui nous occupe.

A quels éléments histologiques correspondent ces différentes parties du spermatozoïde? Les recherches modernes ont montré que la tête du zoosperme, qui seule joue un rôle actif dans la fécondation, est formée par le noyau de la cellule aux dépens de laquelle il se développe. Ce mode de développement du spermatozoïde a été mis hors de doute par les observations de Flemming sur la Salamandre maculée. Les cellules mères des spermatozoïdes, ou spermatides, possèdent un gros noyau qui contient un réseau chromatique compliqué. Ce noyau s'allonge; son réseau se resserre et se condense; puis l'allongement devient un corps filiforme où il n'y a plus trace de réseau. Ce corps filiforme constitue la tête lancéolée du spermatozoïde adulte. Cette tête paraît être constituée par une substance homogène, et on n'y découvre pas trace de réseau, mais elle fixe les matières colorantes, ce qui prouve qu'elle contient de la chromatine.

Ces détails de structure suffisent pour montrer que les éléments sexuels, au moment de la fécondation, ont la valeur de cellules. Par conséquent, la fécondation se rapproche de la conjugaison; elle consiste, comme la conjugaison, dans une fusion de deux cellules. Seulement, la fécondation présente ce caractère propre que la cellule femelle a besoin de se préparer à la fécondation. Les phénomènes par lesquels l'œuf prélude à la fécondation, et qui mettent le sceau à sa maturation, consistent dans la formation des *cellules polaires* (appelées aussi globules polaires, vésicules directrices).

Il ne faut pas confondre les cellules polaires avec les éléments décrits sous le même nom chez les Diptères; nous avons vu que l'œuf fécondé des Diptères produit en se segmentant les cellules sexuelles primitives, appelées à tort, par Robin, globules polaires; ce sont là de faux globules polaires qui se distinguent, entre autres caractères, de ceux que nous allons décrire en ce qu'ils suivent la fécondation, au lieu de la précéder. D'ailleurs, Blochmann a découvert, en 1887, chez les Insectes eux-mêmes, les globules polaires vrais, qui se forment avant la fécondation; ces éléments se distinguent des faux globules polaires, ou cellules sexuelles primitives, en

ce qu'ils naissent toujours au pôle antérieur de l'œuf, tandis que les cellules sexuelles naissent au pôle postérieur.

La formation des cellules polaires a pour conséquence de réduire la masse du noyau de l'œuf, ou vésicule germinative; ce phénomène, d'après quelques auteurs, aurait aussi pour but d'expulser certaines substances que le noyau renferme et qui s'opposent à la fécondation. Quoi qu'il en soit, le processus morphologique de la formation des cellules polaires peut être résumé brièvement ainsi : l'œuf se divise en deux produits de segmentation extrêmement inégaux; une des deux cellules formées est très petite, tandis que l'autre est très volumineuse et représente presque tout l'œuf. Cette segmentation inégale de l'ovule n'est pas un phénomène à part; on en trouve beaucoup d'exemples dans les deux règnes.

On a constaté la production des globules polaires chez presque tous les types d'animaux; on ne les connaît pas chez les animaux qui ont de gros œufs, les Oiseaux, les Reptiles, les Plagiostomes. Cependant Osc. Schultze les a découverts récemment (1887) dans les œufs des Amphibiens [1].

La formation des globules polaires se fait par division indirecte ou karyokinèse. Prenons un œuf idéal, qui se prépare à être fécondé. Dans cet œuf, le noyau est placé au centre ; quand le noyau se dispose à former les globules polaires, il se rapproche graduellement de la périphérie de l'œuf; la membrane disparaît, et le noyau prend la forme d'une tache elliptique, dans laquelle on voit apparaître des filaments clairs, ténus, nombreux, qui convergent vers les deux extrémités du noyau. C'est ce qu'on appelle le *fuseau nucléaire*. Il est formé par des filaments achromatiques. A ses deux extrémités apparaît dans le protoplasma une figure qui a la forme d'une étoile : cette étoile est formée d'une petite masse centrale dont partent des rayons qui s'irradient de tous côtés; on donne à ces deux figures le nom d'*aster*. Il existe donc un stade dans lequel deux asters sont séparés par un fuseau (amphiaster). On voit peu après apparaître dans l'équateur du fuseau une plaque formée de petits filaments ou bâtonnets, appelée plaque équatoriale. On reconnaît que ces filaments sont formés par la chromatine du noyau. Puis, chaque filament de la plaque se divise par son milieu. Les deux demi-plaques s'éloignent l'une de l'autre et se rapprochent des deux asters. A ce moment, le fuseau arrive à la surface de l'œuf et forme saillie au-dessus. Une demi-plaque équatoriale pénètre dans la saillie, s'étrangle par sa base, s'arrondit, devient complètement libre et

1. *Zeitschr. f. wiss. Zool.*, t. XLV, 1887

constitue le premier globule polaire. Puis tout ce qui reste du noyau rentre dans l'œuf. Le phénomène se reproduit une seconde fois, exactement de la même façon aux dépens de ce qui reste du noyau, et un second globule polaire est expulsé.

Le résultat final du phénomène est de diviser le noyau deux fois. Le noyau perd d'abord une moitié de son volume, puis la moitié de sa moitié; il est donc réduit au quart de son volume primitif. Ce quart est constitué par un reste de filaments achromatiques et quelques bâtonnets chromatiques. Il constitue le *noyau de l'œuf* ou *pronucleus femelle.*

Pour comprendre la signification des globules polaires, il faut étudier d'abord la fécondation.

En quoi consiste la fécondation? Il y a dix ou douze ans, on croyait qu'elle consistait en ce que l'œuf était pénétré par le spermatozoïde, et que la substance du zoosperme se mélangeait à celle de l'œuf. On comparait même la fécondation à une fermentation, dans laquelle le spermatozoïde jouait le rôle de ferment, et l'ovule celui de substance fermentescible.

La fécondation a été bien étudiée dans les œufs transparents des Oursins et des Étoiles de mer, par O. Hertwig, Fol, Selenka, etc. Aussitôt que le spermatozoïde est entré dans l'œuf, sa tête, quelle qu'en soit la forme, devient une petite vésicule claire, un petit noyau; elle devient le centre d'une figure étoilée, ce qui tient à ce qu'elle agit sur les granulations du vitellus. Elle constitue alors le *pronucleus mâle.* Le noyau femelle, qui est placé plus profondément, se rapproche du centre de l'œuf. Lorsque les deux pronucleus sont arrivés au contact, ils se fusionnent et ne forment plus qu'un noyau unique, le premier noyau de segmentation. C'est donc un noyau mixte, hermaphrodite, puisqu'il provient de la fusion de l'élément mâle avec l'élément femelle.

Tous les noyaux de l'animal, dérivant de ce noyau hermaphrodite, et se développant par karyokinèse, sont aussi des noyaux hermaphrodites, bisexués.

Nous pouvons maintenant résumer les théories qui ont été émises sur la signification des globules polaires; ces théories sont extrêmement nombreuses; chaque jour en voit naître de nouvelles, mais on peut les ramener à trois principales.

1° D'après Balfour, Sedgwick Minot, Ed. van Beneden, l'ovule, par la formation des globules polaires, expulse l'élément mâle qu'il contient, afin de rendre l'œuf fécondable. En effet, comme nous venons de le voir, tous les noyaux de l'organisme sont hermaphrodites; le noyau de l'ovule est également hermaphrodite, et ces

auteurs pensent que l'expulsion des globules polaires rend le noyau de l'œuf un élément purement femelle.

2° D'autres, tels que von Ihering (1878) ont avancé une hypothèse toute différente. Remarquant que la vésicule germinative est beaucoup plus grosse qu'une tête de zoosperme, ils supposent que si le noyau de l'œuf expulse une partie de sa masse, c'est pour égaliser la masse des deux pronucleus et établir une équivalence dans les propriétés que le père et la mère transmettront au produit. Plus récemment (1884), Strasburger a exprimé une opinion à peu près analogue en disant que la formation des globules polaires a pour but de réduire à la moitié [1] la quantité d'idioplasma [2] contenu dans la vésicule germinative, afin que la copulation avec le noyau mâle rétablisse un noyau entier [3].

3° Enfin une troisième opinion a été exprimée par Weismann; nous l'exposerons plus loin.

V

La formule précédente de la fécondation animale, qui était devenue classique, a été fortement ébranlée par les recherches que M. Ed. van Beneden a publiées en 1883 sur la maturation de l'œuf. Dans ce travail, qui fit grande sensation au moment où il parut, M. Ed. van Beneden remet en question tous les phénomènes décrits par ses devanciers. C'est à la suite de ses observations sur le grand Nématoïde du cheval (*Ascaris megolocephala*) que M. Ed. van Beneden a cru devoir se mettre en opposition contre les idées admises relativement à la formation des globules polaires et à la fécondation. Il a d'abord attaqué les observations faites sur les globules polaires. Jusqu'à lui, tous les auteurs comparaient le processus qui donne naissance à ces globules au processus de la karyokinèse. Cette ressemblance ne serait qu'apparente. La formation des globules polaires serait un processus *sui generis*, une pseudo-karyokinèse; et de fait, si on admet les observations de van Beneden comme exactes, c'est bien à cette conclusion qu'on doit en arriver.

Nous nous contenterons de résumer brièvement ses observations sur ce point; la brièveté est ici d'autant plus nécessaire que l'exac-

1. Strasburger se trompe ici : par la formation des globules polaires, la masse primitive de la vésicule germinative est réduite au quart et non à la moitié.

2. Nous verrons plus tard ce que signifie cette expression.

3. *Neue Unters. ü. d. Befruchtungsvorgang bei den Phanerogamen, als Grundlage für eine Theorie der Vererbung*, 1884.

titude matérielle des observations de l'auteur belge n'a pas été démontrée.

D'après van Beneden, il se produit dans l'œuf, au moment de la formation des globules polaires, une figure nucléaire dans laquelle le noyau est composé de trois branches, en forme d'Y (figure ypsiliforme). Mais le principal argument sur lequel van Beneden se fonde pour dénier aux figures nucléaires, pendant la formation des globules polaires, la valeur de figures karyokinétiques, c'est qu'à la différence de ce qui se passe pendant la karyokinèse ordinaire, la division du fuseau nucléaire (prothyalosome) se fait suivant un plan qui passe non par l'équateur du fuseau, mais par les deux pôles; pendant que la division s'opère, le fuseau ne se place pas perpendiculairement à la surface de l'œuf, mais tangentiellement à cette surface.

Van Beneden est de ceux qui acceptent la théorie hermaphrodite du noyau, et qui croient que la formation des globules polaires consiste dans l'expulsion de l'élément mâle. Par l'expulsion de la portion mâle de son noyau, l'œuf cesserait d'être une cellule et deviendrait un gonocyte. Van Beneden admet qu'il se passe quelque chose d'analogue dans la cellule séminale qui produit le spermatozoïde; pour devenir un élément mâle, cette cellule est obligée d'expulser sa partie femelle [1].

Depuis l'apparition des travaux de van Beneden, un grand nombre d'auteurs ont poursuivi des recherches sur le même animal, l'Ascaride du cheval. Carnoy, professeur à l'Université catholique de Louvain, Nussbaum, Otto Zacharias, Theodor Boveri sont en contradiction complète avec van Beneden. Suivant eux, le processus de formation des globules polaires chez l'Ascaris est une karyokinèse vraie rentrant dans la règle. Boveri a montré, avec beaucoup de force, que van Beneden s'est laissé tromper par des œufs pathologiques, ou par des œufs altérés par des réactifs agissant d'une façon trop violente. De plus, Boveri a fait connaître quelques détails intéressants dans la formation des globules polaires chez l'Ascaris. Il existe, paraît-il, dans cette espèce, deux types distincts d'œufs, que Boveri appelle, du nom des auteurs qui les ont le plus étudiés, le type van Beneden et le type Carnoy. Dans le type van Beneden, la vésicule germinative de l'œuf contient un seul système d'éléments chromatiques, et dans le type Carnoy, elle en renferme deux. Ces éléments sont constitués par quatre bâtonnets dont la coupe a la forme de quatre petits cercles. Vus de profil, ils se présentent sous

1. *La spermatogénèse chez l'Ascaride mégalocéphale*, 1884.

forme de bâtonnets, qui sont constitués chacun par une série linéaire de globules. Les bâtonnets ne sont pas seulement rapprochés les uns des autres, mais ils sont reliés entre eux de toutes les façons par des filaments de chromatine. Il y a dans chaque système deux bâtonnets supérieurs et deux bâtonnets inférieurs; c'est la paire supérieure de chaque système qui en sortant de l'œuf forme le premier globule polaire. Ensuite les deux bâtonnets inférieurs exécutent une rotation égale à un angle droit, de sorte que l'un des bâtonnets devient supérieur par rapport à l'autre, et est expulsé; il forme le second globule polaire; la portion du fuseau qui reste dans l'œuf se transforme ensuite en noyau femelle. Ainsi, dans chaque groupe, des 4 bâtonnets qui formaient le système chromatique de l'œuf, 3 sont expulsés. Il en résulte que, dans le type Carnoy, où il y a deux groupes de bâtonnets, le nombre des bâtonnets expulsés est de 6.

Il résulte de ces faits que la formation des globules polaires consiste dans une véritable karyokinèse; il y a séparation entre les éléments chromatiques et la division se fait perpendiculairement au grand axe du fuseau. Donc la formation des globules polaires n'est pas, comme le veut van Beneden, un phénomène *sui generis*.

Arrivons maintenant aux opinions de van Beneden sur la fécondation.

Nous avons vu que, d'après des théories encore récentes, puisqu'elles datent seulement de 1875, la fécondation consistait simplement dans la conjugaison de deux noyaux. Il y avait quelque chose d'obscur dans cette idée si simple. Si les noyaux étaient des vésicules comme des bulles de savon, elles pourraient se crever l'une dans l'autre; mais le noyau contient un grand nombre d'éléments différenciés, le réseau chromatique, le suc nucléaire, les nucléoles, etc. Que deviennent tous ces éléments pendant la conjugaison des deux noyaux? En 1881, Flemming fit faire un nouveau pas à la question; il précisa la nature de la fusion des deux organes en constatant qu'elle consistait dans le mélange de leur substance chromatique; c'est ce qu'il observa sur l'œuf des Échinodernes [1].

D'après van Beneden, il n'y a pas de fusion du tout entre les deux pronucleus; ils restent toujours distincts. Chaque noyau parcourt isolément toutes les phases de la karyokinèse, quand l'œuf fécondé se divise. Sous ce rapport, les observations récentes de M. Balbiani donnent raison à l'opinion de van Beneden contre ses contradicteurs Carnoy, Zacharias, etc. On voit d'abord dans chaque pronucleus les deux réseaux présenter les premières phases de la karyo-

1. *Archiv f. mikrosk. Anat.*, t. XX, 1881.

kinèse; ils forment un peloton qui se raccourcit et devient plus épais; puis ce ruban se divise en deux segments, qui se plient de façon à former des anses. Il se produit ainsi deux anses dans le pronucleus mâle et deux anses dans le pronucleus femelle. Puis les deux anses mâles se rapprochent des deux anses femelles, de manière à former une sorte d'étoile à huit branches dirigées vers la périphérie de l'œuf (plaque nucléaire ou équatoriale).

A tout nouveau stade équatorial des divisions subséquentes de l'œuf, on voit réapparaître ces quatre anses, de sorte qu'il n'y a jamais de fusion entre l'élément mâle et l'élément femelle. Chacune des quatre anses chromatiques primitives se partage par division longitudinale en deux anses secondaires, d'où il résulte deux demi-plaques équatoriales, formées chacune de quatre anses secondaires, dont deux proviennent du pronucleus mâle et deux du pronucleus femelle. Chacun des deux noyaux nouveaux contient ainsi un certain nombre d'anses chromatiques mâles et femelles, et présente par conséquent une constitution hermaphrodite. Les mêmes phénomènes se répétant à chaque nouvelle division des cellules de l'embryon, toutes les cellules de celui-ci sont hermaphrodites; les œufs et les spermatozoïdes le sont également; ils ne deviennent unisexués que lorsque les premiers ont expulsé leur élément mâle (les globules polaires), et les seconds leur élément femelle, ainsi que nous l'avons exposé plus haut.

Ainsi, pour van Beneden, la fécondation consiste essentiellement dans la présence de deux noyaux, l'un mâle et l'autre femelle, dans l'œuf; la conjugaison des deux noyaux est un phénomène sans importance; elle peut avoir lieu ou manquer. La signification physiologique de la fécondation est un processus de rajeunissement dans lequel l'œuf remplace son élément mâle ancien par un élément mâle nouveau, le spermatozoïde [1].

VI

Il nous reste à exposer les idées de Weismann sur l'interprétation des phénomènes précédents, la formation des globules polaires et la fécondation. Nous devons d'abord définir quelques termes, et particulièrement celui d'*idioplasma*, qui intervient souvent dans les théories modernes de l'hérédité.

1. Recherches sur la maturation de l'œuf, la fécondation et la division cellulaire, *Archives de biologie*, t. IV, 1883. — Nouvelles recherches sur la fécondation et la division mitosique chez l'Ascaride du cheval, *Bulletins de l'Académie royale des sciences de Belgique*, 3e série, t. XIV, 1887.

On est arrivé aujourd'hui à cette idée que si chaque espèce vivante se distingue des autres espèces par une foule de propriétés particulières, cela tient à ce que chaque espèce possède une substance matérielle qui lui est propre. Cette substance a reçu le nom d'idioplasma. Le terme idioplasma a été inventé par Nægeli, l'éminent botaniste de Munich, qui avait imaginé une théorie très complète pour expliquer les propriétés particulières de chaque espèce et de chaque individu. Nægeli faisait de l'idioplasma un réseau qui était répandu dans tout l'organisme de l'individu, traversant ses cellules et ses noyaux, et variant suivant la catégorie des tissus qu'il traversait. Cette théorie mécanico-physiologique, qui date de 1884 [1], est extrêmement ingénieuse comme conception idéale, mais on lui a reconnu un grand défaut, celui de ne pas se fonder sur des faits suffisamment précis. Les auteurs n'ont guère conservé de la théorie de Nægeli que le mot d'idioplasma et l'idée que chaque être possède une substance formatrice qui lui est propre et qui le distingue des autres individus. Mais ils ont singulièrement modifié la conception que Nægeli se faisait du siège et des propriétés de son idioplasma. Avec Osc. Hertwig, Strasburger, Kölliker, on admet généralement aujourd'hui que le siège de cette substance est le premier noyau de segmentation, résultant de la fusion du pronucleus mâle et du pronucleus femelle [2]; or, comme tous les noyaux de l'organisme proviennent de ce premier noyau, il en résulte que l'idioplasma est répandu dans toutes les parties du corps.

Weismann, qui s'est beaucoup occupé de ces questions théoriques, a un peu changé le sens du mot. La substance logée dans le premier noyau de l'embryon, dans l'ovule fécondé, a reçu de lui le nom de *plasma germinatif* (Keimplasma); ce plasma contient en virtualité tout l'organisme. Il appelle au contraire idioplasma le plasma qui réside dans chaque tissu et fait que ce tissu est tel ou tel musculaire, nerveux, épithélial, etc. Cet idioplasma a son siège dans le noyau cellulaire. Il en résulte que tous les idioplasmas particuliers des divers tissus sont, à un certain moment, avant le développement de l'embryon, renfermés dans le plasma germinatif.

Weismann s'est fait des idées particulières sur la signification des globules polaires; ces idées sont en connexion avec ses théories sur l'hérédité. Il distingue tout d'abord les espèces animales suivant lesquelles il se forme un ou deux globules polaires. Les œufs qui,

1. *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, 1884.
2. Ou de la simple coexistence des deux pronucleus dans l'œuf, si l'on adopte les idées de Ed. van Beneden sur la fécondation.

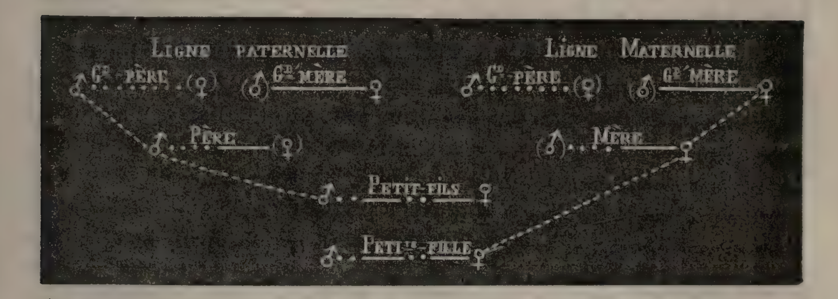
pour leur développement, exigent une fécondation par un élément mâle produisent deux globules polaires. Au contraire, dans les espèces parthénogénésiques, c'est-à-dire capables de se reproduire sans fécondation, les œufs ne produisent qu'un seul globule polaire. Ce sont là des résultats tout récents des recherches de Blochmann [1], confirmées bientôt après par Weismann [2]. Voyons d'abord comment il faut interpréter les deux globules polaires produits par un œuf fécondable. Ces deux globules, d'après l'auteur, n'ont pas la même signification. Le noyau de l'œuf contient deux plasmas différents; d'abord il renferme un plasma spécialisé, un idioplasma comme toute cellule de l'organisme; c'est ce plasma qui fait que la cellule est un œuf et non un autre élément. Cet idioplasma de l'œuf s'appelle *plasma histogène* ou *ovogène;* il tient sous sa dépendance toutes les parties que l'œuf forme dans l'ovaire, le vitellus et la membrane vitelline. En outre, le noyau de l'œuf renferme une substance germinative qui lui permet de se développer en un embryon complet. Dans l'œuf ovarien, ces deux plasmas n'ont pas la même puissance; il y en a un qui prédomine et tient en quelque sorte l'autre en échec : c'est le plasma ovogène; en effet, il faut d'abord que l'œuf soit un œuf; ensuite, pour que l'œuf se développe, il faut que le plasma ovogène en soit expulsé, afin que le plasma germinatif y subsiste seul et soit maître de la place. L'expulsion du plasma ovogène a lieu dans le premier globule polaire.

Quelle est maintenant la signification du second globule polaire? Pour Weismann, il est inexact de dire que l'œuf renferme au moment de la fécondation une substance mâle provenant du spermatozoïde et une substance femelle provenant de l'œuf. C'est ce qu'admettent Balfour, O. Hertwig, van Beneden, et la plupart des embryologistes. En réalité, les choses présentent plus de complication, comme Strasburger le premier l'a mis en relief [3].

Il est d'observation vulgaire que le fils peut ressembler à sa grand'mère paternelle, et la fille à son grand-père maternel. Comment peut-on expliquer ce fait? Dans la fécondation, chaque noyau sexuel provient des deux parents : le noyau du père par exemple provient du grand-père et de la grand'mère paternels; le noyau de la mère provient du grand-père et de la grand'mère maternels. Le fils reçoit du père non seulement des éléments mâles, mais des éléments femelles; le pronucleus fourni par le père doit contenir des

1. *Biologisches Centralblatt*, t. VII, nº 4, 1887.
2. *Ueber die Zahl der Richtungs-Körper und über ihre Bedeutung für die Vererbung*, 1887.
3. *Loc. cit.*, p. 154.

éléments femelles provenant de la grand'mère paternelle, puisque le fils peut ressembler à sa grand'mère paternelle. Les pronucleus qu'on dit formés d'un seul sexe, mâle ou femelle, sont donc formés d'éléments mâle et femelle combinés. S'il en est ainsi, il n'y a rien d'étrange à ce que des propriétés mâles soient transmises par la mère et des propriétés femelles par le père. Le schéma ci-joint, emprunté à Strasburger, fera bien sentir la justesse de ces idées. Il représente trois générations. La première est constituée par le grand-père et la grand'mère paternels, le grand-père et la grand'mère maternels; la seconde est constituée par le père et par la mère; le père possède des éléments mâles provenant du grand-père et des éléments femelles provenant de la grand'mère; il en est de même de la mère; le petit-fils reçoit de son ascendant paternel un élément



mâle et un élément femelle; il en reçoit autant de sa mère. Aussi il contient quatre plasmas différents dans son noyau, son propre fils en contiendra huit. A chaque génération, le nombre des plasmas est doublé par rapport à la génération précédente. A la 10e génération, le noyau renferme déjà 1024 plasmas différents (Weismann).

Il est facile de comprendre qu'à mesure que le nombre de plasmas renfermés dans le noyau augmente, comme le volume de ce noyau conserve une grandeur invariable, la masse de chaque plasma doit diminuer. Aussi, quand le noyau contient 4 plasmas, la masse de chaque plasma est réduite au quart de ce qu'il était quand il occupait la totalité du noyau. On peut supposer qu'il arrive un moment où chacun de ces plasmas ancestraux est représenté par une quantité de matière si petite qu'on tombe dans la molécule. Pour que le noyau puisse s'adjoindre, de génération en génération, de nouveaux plasmas, il faut qu'il puisse expulser une certaine quantité des plasmas anciens. C'est ce qui a lieu, d'après Weismaun, par la formation du second globule polaire.

Mais ici se présente une difficulté. Dans toute division du noyau,

les deux produits ont le même volume et la même qualité. Tel est le seul mode de division nucléaire qui nous soit connu. Si le noyau formait des globules polaires pour expulser des plasmas ancestraux, un tel résultat ne pourrait être atteint au moyen d'une simple division équationnelle, et il faudrait que la division fût réductionnelle. On ne connaît rien dans la biologie cellulaire qui ressemble à ce phénomène hypothétique. Et puis, comment pourrait se faire ce départ entre des plasmas de date différente? Ce sont là des objections assez graves, et il serait malaisé d'y répondre.

Telle est, très en raccourci, la théorie de Weismann sur la formation des globules polaires chez les œufs fécondables. Il existe, avons-nous vu, des œufs qui ne produisent qu'un seul globule polaire : ce sont les œufs parthénogénésiques, se développant sans fécondation. Balfour croyait que ces œufs ne produisent pas de globules polaires, et il en tirait un argument en faveur de la théorie de l'hermaphrodisme du noyau. Il admettait que l'élément mâle non expulsé sous forme de globule polaire servait à féconder l'œuf parthénogénésique. L'année dernière, Weismann et un de ses élèves, Ischikawa, de Tokio (Japon), ont découvert chez plusieurs types parthénogénésiques un globule polaire : par exemple dans les œufs d'été des Daphnides, dans les œufs parthénogénésiques des Cypridiens et des Rotifères [1]. Il n'est que juste de rappeler à cette occasion que la première observation de globule polaire chez un œuf parthénogénésique appartient à M. Billet, élève de M. le professeur Giard [2]. Suivant Weismann, ce globule polaire unique correspond au premier globule polaire d'un œuf fécondable; il consiste dans l'expulsion de sa substance ovogène. Pourquoi ne se produit-il pas un second globule polaire, destiné à expulser une partie du plasma germinatif? C'est inutile, puisque, en l'absence de fécondation, il n'est pas nécessaire de faire de la place aux plasmas nouveaux qui, dans les conditions de la fécondation, sont introduits dans la vésicule germinative par le zoosperme.

Weismann a tiré de ces faits des déductions intéressantes relativement à l'hérédité. C'est ainsi qu'il explique comment toutes les cellules sexuelles d'un individu ne renferment pas les mêmes propriétés. Chaque œuf est différent des autres, car la réduction des plasmas ancestraux ne se fait pas d'une façon identique, et la qualité et la nature des plasmas conservés ne sont pas les mêmes. On peut expliquer ainsi les différences que présentent entre eux les enfants d'un même couple.

1. *Ueber die Bildung der Richtungs-Körper bei thierischen Eiern,* 1887.
2. *Bulletin scientifique du département du Nord,* 6e année, 1883.

Ces phénomènes ont encore un sens puls profond, « qui doit être cherché dans la tendance de la nature à produire et à conserver sans cesse de nouvelles variétés individuelles. La génération sexuelle apparaît dès lors comme destinée à produire une richesse sans cesse renouvelée de formes différentes ».

Ainsi qu'on a pu en juger, la théorie de Weismann sur les globules polaires est très ingénieuse; mais elle est sujette à plusieurs critiques. Si l'idée de représenter dans le premier globule polaire un élément ovogène était exacte, l'œuf devrait cesser de s'accroître au moment précis où ce premier globule polaire est expulsé : cependant, il existe des cas où l'œuf continue à s'additionner de parties ovogènes. Ainsi, chez les Échinodermes, où il se produit deux globules polaires, dès qu'un premier zoosperme a pénétré dans le vitellus, le vitellus s'entoure d'une nouvelle membrane destinée à protéger l'œuf contre les autres zoospermes; cette membrane se forme après que le premier globule polaire est déjà expulsé. Chez l'*Ascaris megalocephala*, les premières couches périvitellines se séparent du vitellus après la sortie du premier globule polaire, et d'autres couches se forment au moment où le deuxième globule se produit. Ces faits semblent démontrer que la substance qui préside à l'accroissement de l'œuf, en tant qu'œuf, n'est pas expulsée avec le premier globule polaire.

D'ailleurs, l'opposition physiologique que Weismann établit entre l'élément ovogène et l'élément germinatif n'est pas aussi tranchée qu'il le dit. Un élément germinatif pur peut provoquer des phénomènes ovogènes, des phénomènes d'accroissement dans un tissu. Clarke a observé que, chez une tortue américaine, le *Chrysemis picta*, des accouplements répétés pendant plusieurs années sont nécessaires pour amener la maturité de l'œuf. Chez certaines Orchidées, d'après Hildebrand, la première action du pollen sur l'ovaire est de provoquer la formation des ovules. Tous ces faits ne militent pas en faveur des idées de Weismann sur la signification du premier globule polaire.

VII

Il nous reste à résumer sommairement les théories modernes de l'hérédité. Nous nous plaçons ici à un point de vue exclusivement embryologique. L'embryologiste doit se préoccuper de la cause intime, mécanique, de l'hérédité; il laisse de côté les phénomènes morphologiques par lesquels on cherche à expliquer la formation

des variétés et des races; il n'a pas davantage à se préoccuper des rapports entre l'hérédité et la théorie de l'évolution.

Toute théorie rationnelle de l'hérédité doit être fondée sur l'embryogénie et se conformer à ses progrès. L'expérience le démontre : en effet, on peut distinguer dans l'historique de cette question deux périodes, dont la première va jusqu'en 1875, et précède les travaux modernes sur la fécondation de l'œuf; cette première période est caractérisée par des vues conjecturales. La seconde, qui a pour point de départ cette année 1875, a vu naître des théories plus scientifiques, reposant sur des observations directes.

Les hypothèses anciennes sur l'hérédité étaient déjà si nombreuses au XVIIe siècle qu'un auteur de cette époque, Drelincourt, en comptait 262; elles étaient toutes fausses, à son avis; il en imagina une nouvelle, ce qui fit dire à Blumenbach qu'il avait porté le nombre des théories fausses à 263. On peut rapporter à quatre groupes principaux les opinions émises sur la génération à différentes époques :

1° *Théories de l'extraction.* Ces théories ont ce caractère commun de chercher la cause qui donne à chaque être sa forme particulière, dans l'origine de la matière qui sert à former cet être. On suppose que toutes les parties de l'organisme envoient aux organes de la génération des particules qui représentent en quelque sorte les parties qui les ont émises; ces particules, en se réunissant, forment l'embryon, qui ressemble à ses générateurs comme une miniature. Cette théorie est une des plus anciennes que nous connaissions; elle a été soutenue par Hippocrate dans son traité *de Genitura.* Il admettait une liqueur séminale mâle et une liqueur séminale femelle, comme le faisaient avant lui Pythagore, Epicure et Démocrite. Il supposait que cette liqueur séminale dérivait de toutes les parties du corps pour se rassembler dans les organes de la génération. Dans son traité *des Airs, des Eaux et des Lieux*, à propos des Scythes à longue tête, il dit que cette forme de la tête, d'abord produite artificiellement, est devenue héréditaire; il tranche ainsi une question qu'aujourd'hui on discute encore, à savoir si les propriétés acquises se transmettent héréditairement. Pour expliquer la transmission des longues têtes, il invoque sa théorie de la semence qui afflue de toutes les parties du corps. Cette explication d'Hippocrate a été critiquée par Aristote, dans son traité *de la Génération des animaux*, livre I; mais, selon son habitude, Aristote ne nomme pas Hippocrate. Sa critique est souvent plus vive et mordante que sérieuse, comme lorsqu'il demande si la semence ne pourrait pas provenir aussi des chaussures du père; c'est une plaisanterie; il ajoute un argument plus solide : comment se fait-il que

des pères estropiés puissent engendrer des enfants qui ont tous leurs membres, car dans ce cas la semence ne peut provenir des membres perdus par le générateur. Il objecte encore qu'un enfant peut ressembler non seulement à son père, mais à son grand-père. Enfin, il termine par un argument tout à fait ridicule : c'est qu'il y a des enfants qui ressemblent à leurs parents par la voix, par les ongles, par les poils, et que ce sont là des choses mortes, qui ne peuvent pas envoyer de semence.

En 1748, Buffon imagina une théorie de l'hérédité, la théorie des molécules organiques, qui ressemble beaucoup à celle d'Hippocrate. Buffon avait une conception assez bizarre de la matière vivante, il admettait que chaque individu est un moule intérieur dans lequel les molécules organiques pénètrent par la nutrition. Ces molécules ne sont pas toutes employées à la nutrition et à l'accroissement : celles qui sont surabondantes sont envoyées dans les organes génitaux, où elles forment les particules mouvantes de la génération. Les molécules de la liqueur séminale ne sont pas identiques entre elles, puisqu'elles proviennent de parties différentes du corps; pendant la fécondation, les molécules qui viennent des mêmes organes du père et de la mère se réunissent entre elles pour former l'embryon à l'image de ses parents. Les molécules sexuelles, provenant de l'appareil générateur, servent seules à donner à l'enfant un sexe. Cette théorie est très obscure, et on ne comprend pas comment se fait le groupement des particules organiques. Les idées de Buffon furent attaquées, de son vivant, par Spallanzani et Bonnet.

La théorie des germes-cellules de Richard Owen, en 1849, est une nouvelle forme donnée aux mêmes idées. Nous ne nous y arrêterons pas, pour arriver tout de suite à Darwin, à qui l'on doit la plus célèbre des théories extractionnistes. Darwin a exposé ses idées dans son livre sur la *Variation des animaux et des plantes* (t. II, p. 498). Il suppose que les cellules de tous les tissus de l'organisme émettent de petits germes ou gemmules qui circulent librement dans tout le système, et se multiplient par division. Ces gemmules sont transmises par les parents à leurs descendants, pendant la génération; elles peuvent rester à l'état dormant pendant plusieurs générations, ce qui explique l'atavisme. Les gemmules sont émises par chaque cellule ou unité de l'organisme, non seulement à l'état adulte, mais à chaque phase de développement; cette hypothèse est nécessaire pour expliquer comment l'embryon reproduit le développement de ses parents, comment l'ontogénie est une reproduction raccourcie de la phylogénie. Telle est la théorie de Darwin, connue sous le nom de théorie de la *pangenèse*. Elle ressemble beaucoup à celle de Buffon.

Darwin a seulement modernisé les idées de Buffon en prenant pour fondement de son hypothèse la théorie cellulaire. Mais il ajoute à cette théorie cellulaire la supposition de gemmules, corps qu'on n'a jamais aperçus au microscope; de plus, on ne comprend pas comment ces gemmules peuvent se grouper pour donner naissance à d'autres organismes. Darwin ne s'est du reste pas fait illusion sur le sort de son hypothèse; c'est une hypothèse provisoire, dit-il, et Naegeli remarque avec esprit qu'une hypothèse provisoire est une hypothèse à la seconde puissance.

On voit que toutes les théories précédentes sont des petites-filles de celle d'Hippocrate; les mots seuls ont changé.

2° *Théories génésiques de la préformation.* On a admis autrefois que le nouvel être existait tout formé dans l'œuf, et que les générations successives étaient emboîtées l'une dans l'autre depuis le premier ascendant jusqu'aux descendants les plus reculés. L'embryon préformé possédait tous ses organes et n'avait plus qu'à grossir. Les uns admettaient que l'emboîtement avait lieu dans l'œuf, les autres admettaient qu'il avait lieu dans le spermatozoïde. Inutile de nous arrêter sur ces théories, qui sont démenties catégoriquement par les faits d'observation.

3° *Théories des forces plastiques.* Les anciens philosophes admettaient volontiers des forces motrices pour expliquer le principe de la vie. Ces forces pénétraient la matière, mais en étaient distinctes. De cette idée sont nés le Naturisme d'Hippocrate, l'Animisme d'Aristote et Platon, les Archées de Van Helmont, le Vitalisme de l'ancienne école de Montpellier. Appliquant ces théories à la génération, on cherchait à expliquer par des forces particulières, plastiques, placées en dehors de la matière, la formation du nouvel être. D'après Stahl, c'était l'âme qui façonnait le nouvel être, tantôt d'après le plan paternel, tantôt d'après le plan maternel. A ces mêmes idées se rattache Maupertuis, auteur du *Traité de la Vénus physique.* Il compare la formation de l'individu à une cristallisation qui se fait dans le mélange des deux liqueurs séminales; les molécules de la liqueur se grouperaient suivant leurs affinités pour former les différents organes de l'embryon. Blumenbach, pour expliquer ce même phénomène, invoquait le *nisus formativus*, mots imposants, mais vides de sens. Caspar Friederich Wolff lui-même, qui a fait faire un pas si décisif à l'embryologie par sa théorie de l'épigenèse (1759), se laissait aussi duper par des mots, et admettait dans l'embryon une force essentielle, *vis essentialis*, que les particules formées exerçaient sur des particules nouvelles.

Le physiologiste Rodolpe Wagner comparait ingénieusement les forces plastiques des philosophes et naturalistes d'autrefois, aux

nymphes que les anciens mettaient aux fontaines pour faire écouler les eaux et aux dryades qu'ils plaçaient dans les chênes pour les faire croître.

4° *Théories des mouvements transmis*. C'est la théorie d'Aristote. D'après l'illustre philosophe, dans la génération, la femelle ne donne que la matière, le mâle donne la forme et le mouvement. La semence du mâle, dit-il, en accumulant les comparaisons, est au flux menstruel (qu'il prenait pour la semence femelle) ce que le menuisier est au bois qu'il travaille, le potier à l'argile qu'il façonne, l'architecte au bâtiment qu'il construit. Ailleurs il compare l'action du mâle sur la femelle à une fermentation. Le mâle, ajoute-t-il encore, est l'agent; la femelle est le patient.

Un autre représentant de cette théorie dynamique est Harvey, qui compare l'action de l'élément mâle sur l'élément femelle à l'action d'un aimant. L'idée d'une action à distance lui était venue parce qu'en ouvrant des biches après l'accouplement, il n'avait pas trouvé de semence dans la matrice; il avait donc été amené à supposer que c'était par une action à distance que la liqueur séminale agissait sur la semence femelle.

Comme dernière tentative dans ce sens, nous trouvons l'hypothèse de Haeckel sur la *Périgenèse des plastidules* (1876). Haeckel appelle *plastidules* les molécules de protoplasma. *Périgenèse des plastidules* désigne une création de mouvements ondulatoires par les plastidules. Pour essayer de faire comprendre cette théorie nuageuse, il faudrait exposer les nombreuses propriétés attribuées par Haeckel aux plastidules, aux molécules organiques. Elles ont toutes les propriétés de la matière brute, elles ont en outre les propriétés spéciales de la matière vivante, et particulièrement une *mémoire*. Cette idée est empruntée par Haeckel au physiologiste Ewald Hering, qui a écrit en 1870 un opuscule sur la mémoire organique. Mais l'idée d'une mémoire organique remonte plus loin encore : on la trouve en germe dans le traité de Maupertuis sur la Vénus physique (1744). Maupertuis attribuait aux molécules organiques la faculté de se grouper pour former les divers organes de l'embryon par attraction élective ou par une sorte d'instinct ou de souvenir des parties du corps dont elles étaient issues. Les plastidules de Haeckel ne sont pas la même chose que les gemmules de Darwin, ce ne sont pas des groupes moléculaires, de petites cellules pouvant croître, se nourrir, se multiplier : ce sont des molécules simples ; elles restent fixes, elles ne transmettent rien de leur propre substance aux descendants, mais seulement des mouvements ondulatoires d'une nature spéciale. Les plastidules des organes paternels et maternels transmettent leurs mouvements

aux plastidules filles; ces mouvements sont conservés par la mémoire des plastidules filles, qui acquièrent ainsi les mêmes propriétés que leurs ascendants. Haeckel n'admet une transmission immédiate de particules matérielles qu'entre l'individu engendreur et l'individu engendré. En somme la théorie de la périgenèse de Haeckel se base sur la transmission des forces considérée déjà par Aristote comme la cause efficiente du développement individuel.

Nous allons trouver dans les théories des auteurs modernes, théories fondées sur l'embryogénie, des explications beaucoup plus satisfaisantes.

On sait aujourd'hui que la matière transmise par les parents à leurs descendants dans l'acte de la fécondation constitue l'unique agent de toutes les propriétés héréditaires. Cet agent, qui est une substance matérielle, porte les différents noms d'*idioplasma* et de *plasma germinatif*. Il a pour siège, d'abord les deux pronucleus mâle et femelle, et ensuite, le premier noyau de segmentation, qui résulte de la fusion des deux pronucleus. En raison du siège de l'idioplasma dans les cellules sexuelles, quelques embryogénistes ont été amenés à faire une distinction tranchée entre les cellules sexuelles et les cellules somatiques. On a vu, en effet, que, dans le développement de l'embryon, il se forme parfois de très bonne heure une séparation entre ces deux catégories de cellules. Le développement des Diptères en fournit un exemple des plus remarquables. On peut donc dire, en se fondant sur ces faits, que la substance germinative d'une génération se transmet directement à la génération subséquente; il y a donc *continuité* dans la transmission de cette substance germinative. L'espèce elle-même, qui est représentée par les éléments sexuels, est immortelle, tandis que les individus, qui sont représentés par les cellules somatiques, sont périssables. On se rappelle à ce sujet la belle image dont se sert Nussbaum : il compare l'espèce à une souche vivace, et les individus aux feuilles annuelles que porte cette souche. Nussbaum conclut donc des faits précédents que la substance germinative se transmet directement d'un œuf à un autre œuf; il y a continuité dans les éléments sexuels.

Cette conclusion n'est admissible cependant que pour un petit nombre d'espèces, telles que les Diptères, chez lesquels les cellules sexuelles se forment dès le début du développement de l'œuf; pour ce groupe d'animaux, il est exact de dire que la substance germinative se transmet d'un œuf à un autre œuf; mais Nussbaum a eu le tort de trop généraliser. Weismann n'a pas eu de peine à montrer ce que cette façon de concevoir la continuité du plasma germinatif a d'erroné. Dans la plupart des cas, les cellules sexuelles ne provien-

nent pas de l'œuf, mais de cellules somatiques, par exemple d'un tissu épithéllial, comme chez les Hydraires et les Vertébrés. De plus, Strasburger a avancé une seconde objection, très sérieuse, contre l'hypothèse de la continuité du plasma germinatif. Il y a un grand nombre d'organismes vivants chez lesquels une cellule d'un tissu quelconque est capable de reproduire l'être tout entier. On sait qu'un petit fragment de feuille de Begonia placé sur de la terre humide peut donner lieu à une plante entière. Cette cellule, qui est cependant une cellule corporelle, contient donc du plasma germinatif. Dès lors, que devient la distinction des cellules de l'embryon en cellules sexuelles et somatiques?

Weismann a construit une théorie compliquée qui satisfait à ces diverses objections[1]. Il place le plasma germinatif dans le noyau des cellules mâles et femelles, et le plasma germinatif mixte dans le premier noyau de segmentation. Il admet en outre que, lorsque l'œuf fécondé se segmente, ce plasma germinatif se transforme, et chaque catégorie particulière de cellules qui se forme contient un plasma spécial dérivant du plasma primitif; au moment où l'embryon est formé, il contient autant de plasmas spéciaux qu'il existe de catégories de cellules. Ainsi, le noyau des cellules musculaires contient un idioplasma musculaire, et il en est de même pour les cellules nerveuses, sécrétoires, et toutes les autres espèces de cellules. De plus, lors de la division du noyau de segmentation, « quelques groupes moléculaires » du plasma germinatif restent non modifiés et mêlés à l'idioplasma particulier de cellules somatiques, ou plutôt de certaines séries de cellules somatiques, car toutes ne sont pas capables d'engendrer l'organisme entier. Les cellules sexuelles diffèrent donc des cellules somatiques principalement en ce qu'elles renferment une plus grande proportion de plasma germinatif.

Les vues de Weismann diffèrent donc de celles de Nussbaum, qui admettait la continuité du plasma germinatif en le faisant passer d'un œuf à un autre œuf. Suivant Weismann, cette continuité serait interrompue par la formation des cellules somatiques, mais rétablie par la petite quantité de substance germinative contenue dans les cellules somatiques.

L'ingénieuse théorie de Weismann n'a pas été acceptée par tous les embryologistes; quelques-uns, comme Kölliker, la jugent très sévèrement. L'avenir seul, avec les découvertes nouvelles qu'il nous apportera, permettra de déterminer sa véritable valeur.

E.-G. BALBIANI.

1. *Ueber die Vererbung*, 1883. — *Die Continuität des Keimplasma's als Grundlage einer Theorie der Vererbung*, 1885.

PHILOSOPHES FRANÇAIS CONTEMPORAINS

J.-M. GUYAU

(*Fin* [1].)

IV. — L'expansion de la vie sociale, comme principe de la religion.

Bien des définitions différentes ont été données de la religion. Les unes sont empruntées surtout au point de vue physique, les autres au point de vue métaphysique; elles ne le sont presque jamais au côté social. Et pourtant, dit Guyau, l'idée d'un *lien de société* entre l'homme et des puissances supérieures, mais plus ou moins semblables à lui, est précisément ce qui fait l'unité de toutes les conceptions religieuses. L'homme devient vraiment religieux quand il superpose à la société humaine où il vit une autre société plus puissante et plus élevée : « La sociabilité, dont on a fait un des traits du caractère humain, s'élargit alors et va jusqu'aux étoiles. » Guyau définit l'être religieux : « un être sociable non seulement avec tous les vivants que nous fait connaître l'expérience, mais avec des êtres de pensée dont il peuple le monde. » L'*expansion de la vie* et surtout de la *vie sociale* est la véritable origine de la religion, comme de la morale et de l'art.

La grande originalité du livre, c'est cette introduction du point de vue sociologique dans l'étude des religions. Où M. Renouvier, où M. Franck (tout en appelant l'ouvrage un monument) voient un « vice radical », nous voyons pour notre part un mérite scientifique. Jusqu'à présent, en effet, on avait considéré la religion comme un simple résultat de l'intelligence et de l'imagination individuelles; on en avait placé l'origine soit dans le besoin d'expliquer les phénomènes du monde et le monde lui-même (l'époque théologique d'Auguste Comte), soit dans l'idée et le sentiment du divin, de l'absolu (Schleiermacher, Lotze, Max Müller, etc.). Sans rejeter la part de vérité que ces théo-

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

ries renferment, Guyau voit surtout dans la religion un phénomène sociologique. En fait, c'est seulement au sein des sociétés que les religions naissent. De plus, elles sont un des liens mêmes de la société, une de ses conditions d'existence et de progrès[1]. A l'origine, la religion ne fait qu'un avec la morale et avec le droit, comme avec la philosophie et la science; c'est même de la religion que tout le reste procède; la morale primitive est religieuse, le droit primitif est religieux, la philosophie et la science ne se détachent de la religion que très tard. Si donc la religion est un lien des hommes avec des puissances supérieures, elle est aussi un lien des hommes entre eux, et le *vinculum supernaturale* doit être au fond une des conditions du *vinculum naturale.* Si les sociétés ont des religions, c'est qu'il y a là pour les sociétés, dans l'état actuel, une utilité et même une *nécessité vitale*, un moyen de subsister, de s'accroître, de l'emporter dans la grande lutte pour la vie. Toute société a le sentiment plus ou moins confus de ses conditions d'existence et de progrès: un instinct presque infaillible la guide. De même qu'elle se crée toujours à elle-même un gouvernement quelconque pour le dedans et des moyens de défense pour le dehors, de même qu'elle se fait des lois et des mœurs, de même elle se fait des *croyances* et des *représentations* symboliques de la vie universelle, du principe de l'univers, de la vie humaine et de la destinée humaine; et elle se les fait conformes à son intérêt comme société, en harmonie avec ses propres conditions d'existence ou de perfectionnement. Voilà pour le *fond* de la religion; il est en grande partie sociologique. Guyau n'en méconnaît pas pour cela le fond psychologique; au contraire, il est clair que, la société étant composée d'hommes, tout phénomène sociologique a des racines psychologiques. Si donc la religion est née d'un besoin social, ce besoin social est lui-même la résultante d'une somme de besoins individuels. Si l'homme, par une expansion naturelle de sa vie physique et intellectuelle, n'avait pas le besoin de dépasser les phénomènes visibles pour en chercher les causes, s'il n'était pas porté, par une loi de la vie même, à concevoir partout des fins et quelque chose d'analogue à la finalité vivante; si, de plus, il ne trouvait pas en lui le germe des idées d'infini et de parfait, si enfin il n'avait pas le besoin d'aide, le désir d'une protection supérieure pour sa vie imparfaite et sans cesse menacée, la société ne suffirait pas à créer de toutes pièces des éléments étrangers à l'individu, elle n'enfanterait pas des *religions*.

1. On peut consulter, sur ce point, les belles études de M. Lesbazeilles et de M. Durckheim, publiées ici même.

Non seulement le fond sociologique des religions est incontestable, mais il en est de même pour la forme sociologique qu'elles revêtent, selon Guyau. D'après lui, nous l'avons vu, la vie sociale est le modèle, le type sur lequel la société humaine se représente les puissances supérieures, leurs rapports entre elles et leurs rapports avec nous. Cette sorte d'anthropomorphisme social est ce que Guyau désigne par le nom nouveau de *sociomorphisme*. De même que l'homme est incapable de rien se représenter en dehors de ses propres *formes*, de même la société ne peut que donner une *forme sociale* à cet ensemble de puissances supérieures qu'elle projette derrière les phénomènes pour les *animer*.

Le sociomorphisme se retrouve dans les trois parties essentielles de toute religion : la physique, la morale, la métaphysique. Toute religion est d'abord une sorte de physique, une conception des êtres de la nature dans leurs rapports avec l'homme et ses besoins. L'idée primitive, selon Guyau, c'est celle de l'animé, non de l'inanimé, parce que nous avons conscience avant tout de notre propre vie. L'animé et l'inanimé sont des distinctions toutes relatives et qui n'existent pas dans l'esprit des enfants et des sauvages : pour eux tout est animé, parce que tout se remue ou paraît agir comme ils agissent. Mouvement et *action* ne se comprennent d'abord que par la vie, dont ils sont pour notre conscience les manifestations les plus immédiates. Les êtres naturels tantôt nous servent, tantôt nous nuisent; ils ont une influence sur notre vie et notre destinée. Or, un Dieu, c'est un être vivant avec lequel l'homme doit compter et dont la puissance dépasse l'ordinaire. Les dieux étant des êtres plus puissants que l'homme, mais semblables à lui, il peut s'établir entre les dieux et l'homme des liens de société. La religion, dans sa première période, est l'ensemble des lois qui règlent les actions et réactions sociales entre les hommes et les puissances supérieures. Ces lois sont conçues à l'image de celles qui régissent les rapports mutuels des hommes, *ex analogia societatis humanæ* : de là les prières, les offrandes, les marques de respect et de soumission, etc.

La religion est donc une sociologie fondée : 1° sur la crainte et le désir des hommes devant les puissances naturelles; 2° sur un raisonnement par analogie qui assimile ces puissances à des volontés. Guyau donne ainsi pour double fondement à la religion primitive les besoins *vitaux* de l'homme, qui tremble ou espère pour sa vie même, et les besoins *intellectuels* de l'homme (besoins vitaux supérieurs), qui le poussent à imaginer derrière les phénomènes dont il jouit ou souffre des causes vivantes plus ou moins semblables à lui-même. On a d'abord étendu les relations des hommes entre eux, tantôt

amis, tantôt ennemis, à l'explication des faits physiques et des forces naturelles, dont l'homme retirait des biens ou des maux; puis, bien plus tard, à l'explication métaphysique du monde, de sa production, de sa conservation, de son gouvernement, de son bonheur ou de sa misère; enfin on a universalisé les lois sociologiques, et on s'est représenté l'état de paix ou de guerre qui règne entre les hommes, entre les familles, les tribus, les nations, comme existant aussi entre les volontés qu'on plaçait sous les forces naturelles ou au delà de ces forces. Une sociologie mythique ou mystique, conçue comme contenant le secret de toutes choses, mais surtout le secret du bonheur humain, de la conduite humaine et de la destinée humaine, telle est donc la conception de la vie qui, selon Guyau, fait le fond de toutes les religions.

Puisque les religions contiennent un double élément, l'un *vital*, *social* et *moral* , l'autre *spéculatif* et *métaphysique*, ce qui subsistera des religions devra avoir les mêmes caractères : ce sera d'abord un ensemble d'avantages d'ordre social, ce sera aussi le sentiment spéculatif et desintéressé des problèmes métaphysiques qui intéressent notre destinée et notre fin morale.

L'idée pratique la plus profonde que Guyau trouve au fond de l'esprit religieux, comme au fond des tentatives de réforme sociale, c'est l'idée d'association. A l'origine, nous l'avons vu, la religion est la « société des dieux et des hommes »; ce qui subsistera des diverses religions, c'est cette pensée que le suprême idéal de l'humanité et même de la nature consiste dans l'établissement de rapports sociaux toujours plus étroits entre tous les êtres. Les religions ont donc eu raison de s'appeler elles-mêmes des *associations* et des *églises* (c'est-à-dire des assemblées). C'est par la force des associations, soit secrètes, soit ouvertes, que les grandes religions juive et chrétienne ont envahi le monde. Le christianisme a même abouti, dans l'ordre moral et social, à la notion de l'*Eglise universelle*, d'abord *militante*, puis *triomphante* et unie dans l'amour. Seulement, par une étrange aberration, au lieu de considérer l'universalité comme un idéal, limite inaccessible d'une évolution indéfinie, on a présenté la *catholicité* comme déjà réalisée dans un système de dogmes qu'il n'y aurait plus qu'à faire connaître et, au besoin, à imposer. Ce contre-sens a été la perte des religions dogmatiques, et il subsiste encore même dans les religions qui changent les dogmes en symboles, car il y a encore moins de symbole *universel* que de dogme universel. La seule chose universelle doit être l'entière liberté donnée aux individus de se représenter à leur manière l'éternelle énigme, et de s'associer avec ceux qui partagent les mêmes conceptions hypothétiques.

Pourquoi l'auteur a-t-il voulu ainsi opposer l'*irréligion* de l'avenir à tant de travaux récents sur la *religion de l'avenir?* C'est qu'il lui a semblé, dit-il, que ces divers travaux reposaient sur plusieurs équivoques. D'abord, on y confond la religion proprement dite tantôt avec la métaphysique, tantôt avec la morale, tantôt avec les deux réunies, et c'est grâce à cette confusion qu'on soutient la pérennité nécessaire de la religion. N'est-ce pas par un abus de langage que Spencer, par exemple, donne le nom de religion à toute spéculation sur l'inconnaissable, ou au sentiment de l'inconnaissable, d'où il lui est facile de déduire l'éternelle durée de la religion, ainsi confondue avec la métaphysique ou avec le sentiment métaphysique? De même, beaucoup de philosophes contemporains, comme M. de Hartmann, le théologien de l'Inconscient, n'ont point résisté à la tentation de nous décrire une religion de l'avenir, qui vient se résoudre simplement dans leur système propre, petit ou grand. Beaucoup d'autres, surtout parmi les protestants libéraux, conservent le nom de religion à des systèmes rationalistes. Sans doute, dit Guyau, il y a un sens dans lequel on peut admettre que la métaphysique et la morale sont une religion, ou du moins la *limite* à laquelle tend toute religion en voie d' « évanouissement ». Mais, dans beaucoup de livres, la « religion de l'avenir » est une sorte de « compromis quelque peu hypocrite avec les religions positives ». A la faveur du symbolisme cher aux Allemands, on se donne l'air de conserver ce qu'en réalité on renverse. « C'est pour opposer à ce point de vue le nôtre propre que nous avons adopté le terme plus franc d'irréligion de l'avenir. Nous nous éloignerons ainsi de M. de Hartmann et des autres prophètes qui nous révèlent point par point la religion du cinquantième siècle. Quand on aborde un objet de controverses si ardentes, il vaut mieux prendre les mots dans leur sens précis. On a fait tout rentrer dans la philosophie, même les sciences, sous prétexte que la philosophie comprit à l'origine toutes les recherches scientifiques; la philosophie, à son tour, rentrera dans la religion, sous prétexte qu'à l'origine la religion embrassait en soi toute philosophie et toute science. Étant donnée une religion quelconque, fût-ce celle des Fuégiens, rien n'empêche de prêter à ses mythes le sens des spéculations métaphysiques les plus modernes; de cette façon, on laisse croire que la *religion* subsiste, quand il ne reste plus qu'une enveloppe de termes religieux recouvrant un système tout métaphysique et purement philosophique.

Bien mieux, avec cette méthode, comme le christianisme est la forme supérieure de la religion, tous les philosophes finiront par être des chrétiens; enfin, l'universalité, la catholicité étant l'idéal

du christianisme, nous serons tous catholiques sans le savoir et sans le vouloir. »

C'est surtout, comme on pouvait s'y attendre, sur l'avenir de la religion que le livre a excité et excite encore d'ardentes controverses. Les uns veulent défendre leur propre foi, qui leur semble naturellement éternelle; les autres, sans avoir foi eux-mêmes, croient que, dans les sociétés, la foi peut fort bien demeurer inaccessible aux influences de la science et de la philosophie, parce qu'elle résulte de causes toutes pratiques et sociales. Dans ce difficile problème, il y a, selon nous, une double recherche à faire : il faut examiner d'abord si la constitution psychologique de l'*individu* est par essence religieuse, puis si les raisons d'être *sociales* de la religion sont permanentes et entraîneront toujours le même effet.

Selon Guyau, la croyance à l'innéité et à la perpétuité du sentiment religieux naît de ce qu'on le confond avec le sentiment philosophique et moral, mais, quelque étroit qu'ait été le lien de ces sentiments divers, ils sont cependant séparables et tendent à se séparer progressivement; si universel que paraisse le sentiment religieux, il n'est point *inné*. « Les esprits qui ont été, depuis leur enfance, sans relation avec les autres hommes par l'effet de quelque défaut corporel, sont dépourvus d'idées religieuses. Le docteur Kitto, dans son livre sur la *perte des sens*, cite une dame américaine sourde et muette de naissance qui, plus tard instruite, n'avait même jamais eu la moindre idée d'une divinité. Le révérend Samuel Smith, après vingt-trois ans de contact avec les sourds-muets, dit que sans éducation ils n'ont aucune idée de la divinité. Lubbock et Baker citent un grand nombre de sauvages qui sont dans le même cas. Ceux qui font dériver la religion d'un sentiment religieux inné, raisonnent à peu près comme si, en politique, on faisait dériver la royauté du respect inné pour une race royale. » La perpétuité de la religion fondée sur son innéité n'est donc pas démontrée. De ce que les religions ont toujours existé, on ne peut conclure qu'elles existeront toujours : avec ce raisonnement on pourrait arriver aux conséquences les moins sûres. Par exemple l'humanité a toujours, en tous temps et en tous lieux, associé certains événements à d'autres qui s'y trouvaient liés par hasard : *post hoc, propter hoc*, c'est le sophisme universel, principe de toutes les superstitions. Faut-il en conclure que la superstition soit innée et éternelle?

Pour le psychologue qui, sans nier les analogies finales, tient à prendre pour point de départ les différences spécifiques (ce qui est la vraie méthode), toute religion positive et historique a, dit Guyau,

trois éléments distinctifs et essentiels : 1° un essai d'explication *mythique* et non scientifique des phénomènes naturels (action divine, miracles, prières efficaces, etc.) ou des faits historiques (incarnation de Jésus-Christ ou de Bouddha, révélations, etc.); — 2° un système de *dogmes*, c'est-à-dire d'idées symboliques, de croyances imaginatives, imposées à la foi comme des vérités absolues, alors même qu'elles ne sont susceptibles d'aucune démonstration scientifique ou d'aucune justification philosophique; — 3° un *culte* et un système de *rites*, c'est-à-dire de pratiques plus ou moins immuables, regardées comme ayant une efficacité merveilleuse sur la marche des choses, une vertu propitiatrice. Une religion sans mythes, sans dogmes, sans culte ni rites, n'est plus que la *religion naturelle*, chose quelque peu bâtarde, qui vient se résoudre en hypothèses *métaphysiques*. « Par ces trois éléments différentiels et vraiment organiques, la religion se distingue nettement de la philosophie. » Aussi, au lieu d'être aujourd'hui, comme elle l'a été autrefois, une philosophie populaire et une science populaire, la religion dogmatique et mythique tend à devenir un système d'idées non philosophiques et non scientifiques. « Si ce caractère n'apparaît pas toujours, c'est à la faveur du symbolisme dont nous avons parlé, qui conserve les noms en transformant les idées et en les adaptant aux progrès de l'esprit moderne. » Or les éléments qui distinguent la religion de la métaphysique ou de la morale, et qui la constituent proprement *religion positive*, — mythes, dogmes et rites, — sont, selon Guyau, caducs et transitoires, parce qu'ils ne sont pas essentiels à la constitution psychologique de l'humanité et qu'ils tendent au contraire à disparaître par l'effet de l'évolution intellectuelle.

Cette précision des idées et des définitions ne fait pas l'affaire des apologistes de la religion positive. Ces derniers tirent toute leur force du rapport étroit de la religion à la métaphysique et à la morale, et, en montrant la nécessité des croyances métaphysiques ou morales, ils veulent nous persuader qu'ils nous démontrent la nécessité des mythes, symboles et dogmes religieux. On ne doit pourtant pas confondre la forme *mythique* et *dogmatique* des hypothèses métaphysiques avec ces hypothèses mêmes. C'est comme si l'on soutenait que quiconque croit en Dieu croit nécessairement à Jupiter lançant la foudre, à Brahma s'incarnant, à Jéhovah dictant à Moïse le Décalogue sur le Sinaï. Pour prouver la pérennité des religions, il ne suffit pas de montrer, comme font MM. Renouvier, Secrétan, Goblet d'Alviella, que l'homme fera toujours de la métaphysique et aura toujours une morale; la question n'est pas là, elle est ailleurs : elle est dans les rapports de l'*imagination* et de la *passion* avec la pensée

et la volonté, surtout au sein des foules (c'est le problème psychologique), ainsi que dans les rapports des symboles et dogmes religieux avec la conservation et le progrès des sociétés (c'est le problème sociologique).

En ce qui concerne la première question, Guyau répond que les croyances métaphysiques et morales sont sans doute impérissables en tant qu'inhérentes à la nature humaine, mais qu'il n'est pas nécessaire de donner à ces croyances la forme de mythes, de dogmes, de lois religieuses. Même en admettant que l'homme ne puisse s'empêcher d'*imaginer* un principe de l'univers et un rapport de nous-mêmes à ce principe, même en admettant qu'il ne puisse se représenter ce rapport que sous une forme plus ou moins anthropomorphique et sociomorphique, il ne résulte pas de là une *religion*, car toute représentation sensible ou psychique du principe universel n'est pas nécessairement un *dogme*, une certitude composée d'en haut et devenant loi absolue de la pensée comme de la conduite; elle n'est pas non plus nécessairement un *mythe*, c'est-à-dire une représentation figurée qu'on prend pour une histoire réelle, ou pour une vérité adéquate. En faisant une hypothèse, même anthropomorphique ou sociomorphique, sur le principe de l'univers physique et moral, je puis me dire que c'est une hypothèse, une représentation purement possible ou probable, mais inadéquate à son objet et de nature tout humaine, parce qu'elle est nécessairement imaginative et symbolique : il n'y a plus alors de dogme, ni de révélation, ni de mystère; il n'y a pas non plus de *foi* proprement dite, c'est-à-dire d'*affirmation* dépassant les raisons; il y a un essai conscient de représentation imparfaite, il y a un essai de métaphysique humaine, il n'y a pas de religion.

On ne contestera pas la possibilité de procéder ainsi pour les philosophes. Quant à savoir si les peuples peuvent aussi procéder de cette manière, c'est une autre question, c'est la question sociologique. M. Renouvier la pose ainsi : « Peut-il être donné aux classes dirigeantes d'une nation, à une époque où on les supposerait parvenues en majorité à un certain état de croyance ou d'incroyance, de se rendre maîtresses de l'éducation au point de faire ou de défaire à volonté une religion? Est-il supposable qu'elles conservent assez longtemps la volonté et le pouvoir de modeler les esprits pour atteindre un tel but, au lieu d'être elles-mêmes soumises, en somme, aux conditions générales du développement du peuple dont elles font partie? » Guyau n'eût pas accepté cette position du problème : si la religion disparaît, ce ne sera pas, selon lui, par une action volontaire et réfléchie des classes dirigeantes, par une influence

artificielle qu'elles exerceraient en vue de défaire la foi en un temps donné, « à volonté ». Les classes dirigeantes n'en ont pas moins une action réelle, quoique lente, et leur exemple finit par descendre dans la masse.

M. Durckheim nous semble avoir beaucoup mieux posé le problème en ce qui concerne les sociétés : « Pour démontrer que la foi n'a plus d'avenir, dit-il, il faut faire voir que les raisons d'être qui la rendaient nécessaire ont disparu; et, puisque ces raisons sont d'ordre sociologique, il faut examiner quel changement s'est produit dans la nature des sociétés qui rend désormais la religion inutile et impossible. » Telle est précisément la méthode que Guyau lui-même a suivie. Il a passé en revue les raisons d'être *sociales* de la religion, qui ne peuvent être que les suivantes : raisons morales et éducatives, raisons juridiques, raisons politiques, enfin raisons d'ordre intellectuel. La religion en effet, dans les sociétés antiques, a servi de base à la morale publique et à l'éducation, au droit, au gouvernement, à l'ordre économique, à la philosophie et à la science. En dehors de ces raisons, nous ne voyons pas quelles racines sociales la religion pourrait avoir. Or, Guyau les a successivement examinées, surtout dans ses chapitres sur l'enfant, la femme et le peuple. Il est clair, selon lui, que le droit ne repose plus sur la religion et se maintient en dehors d'elle. La politique est également séparée de la religion et le droit populaire remplacera partout le droit divin. Actuellement la religion est encore un des soutiens nécessaires de l'Etat, mais, de plus en plus, l'Etat sera obligé de chercher ailleurs son point d'appui, dans des idées de patriotisme, de droit, d'intérêt général, qni sont de plus en plus étrangères aux idées religieuses. Guyau a montré que la morale va aussi se séparant de la religion; que, si elle a besoin, dans ses derniers fondements, d'une inspiration métaphysique, cette inspiration ne prend pas nécessairement la forme d'une doctrine de religion positive. Au fond, c'est dans l'ordre *moral* qu'est la vraie question religieuse. La société a absolument besoin, pour subsister, d'une moralité publique, dont l'éducation doit être la sauvegarde. Si donc la moralité et l'éducation morale sont nécessairement liées à des croyances de religion positive, c'est-à-dire à des mythes et à des dogmes, la religion sera indestructible, parce que la société elle-même ne se laissera pas détruire et maintiendra, envers et contre tous, ses conditions d'existence. Or, selon Guyau, la moralité n'exige pas un élément mythique, révélé, érigé en dogme. Elle n'exige pas non plus un système de rites.

On a reproché à Guyau un excès d'intellectualisme dans ses prévisions sur l'avenir de la religion, comme dans celles qu'il avait

faites antérieurement sur l'avenir de la morale. Il est certain qu'il attribue à la science et à l'esprit critique un rôle considérable dans le travail de dissolution religieuse. Ce serait un tort si ce rôle était représenté comme exclusif; mais, d'autre part, est-il exact, avec l'école allemande et anglaise, de réduire presque à zéro l'influence de la science? « Si les religions, dit-on, n'avaient eu d'autre tort que de se trouver en désaccord avec les vérités scientifiques, elles seraient encore très bien portantes. Si, malgré ce conflit, les sociétés avaient continué à avoir besoin de la foi religieuse, on en aurait été quitte pour nier la science. » Est-ce donc si facile de nier la science, lorsque celle-ci se manifeste par des résultats visibles et tangibles, par des inventions qui envahissent la vie privée et publique : télégraphes, chemins de fer, bateaux à vapeur, lumière électrique, aérostats, découvertes chimiques, découvertes physiologiques, hypnotisme, etc.? Le peuple a la foi de saint Thomas, il croit ce qu'il voit et touche; or, c'est aujourd'hui la science qui fait les vrais miracles. La géologie a renversé les traditions de la plupart des religions; la physiologie, en étudiant le système nerveux, donne l'explication des miracles anciens; l'histoire et l'exégèse attaquent les religions jusque dans leurs fondements mêmes. En outre, la science pénètre de plus en plus l'éducation, même l'éducation populaire. Si quelques religions peuvent se modifier pour s'adapter aux idées nouvelles, le dogmatisme catholique, lui, est enfermé dans des limites infranchissables : il faudra toujours, pour être catholique, soutenir l'incarnation, l'enfer, l'immaculée conception et l'infaillibilité du pape. Quant au protestantisme lui-même, à force de s'adapter et de se réadapter, il finira par n'être plus qu'une religiosité vague, un symbolisme inconséquent, une philosophie par images.

Certes, on a raison de remarquer combien la logique est peu puissante pour détruire la foi individuelle. Si les arguments de la philosophie sont assez forts pour affermir l'incrédule dans son opinion, ils n'arrivent guère à convertir le croyant. Mais comment aller jusqu'à dire : « La logique peut tout aussi bien servir à défendre la foi qu'à la combattre; le théologien, pour la prouver, ne fait pas de moins beaux raisonnements que le libre penseur pour la réfuter. » — De moins *beaux*, oui; mais de moins *bons*?... Il y a là certainement quelque exagération; la preuve en est que beaucoup d'entre nous ont commencé par croire, pour finir par ne plus croire; et cela, grâce à l'acquisition d'un certain nombre de connaissances historiques, scientifiques et philosophiques. Accordons cependant le peu de puissance de la logique sur l'individu, surtout sur l'homme mûr, qui

a, comme on dit, son siège fait, ses habitudes, sa routine, et dont les idées tendent à se cristalliser. Ce que ne remarquent pas les adversaires de « l'intellectualisme », c'est la puissance de la logique et de la science pour modifier à la longue les *sociétés*. L'argument qui ne convaincra pas le croyant finira par dissoudre avec le temps la croyance. Il en est de même en politique. Essayez de convertir un monarchiste à la république, ou réciproquement : vous y perdrez votre logique. Il n'en est pas moins vrai que les philosophes du XVIIIe siècle ont réussi à renverser la foi au caractère divin de la royauté, à l'hérédité monarchique, à la noblesse, etc. ; on prévoit le jour où les partisans du droit divin offriraient, dans les sociétés devenues démocratiques, l'aspect étrange de la faune antédiluvienne. Pareillement, vers l'an 500 000, que seront devenus les partisans des nouveaux dogmes introduits en notre siècle par Pie IX, lesquels ne sont point, comme les dogmes anciens de la chute, de la rédemption et du salut, susceptibles d'une interprétation symbolique et plus ou moins métaphysique ?

En résumé, nous croyons qu'il y a un certain milieu intellectuel, une certaine atmosphère morale et sociale qui est, pour telle ou telle foi, une condition nécessaire d'existence et de durée. Modifiez ce milieu et cette atmosphère, vous rendrez par cela même impossibles certaines croyances : elles subsisteront encore quelque temps, puis disparaîtront peu à peu, d'abord chez les individus les plus éclairés, puis chez ceux qui le sont moins, et ainsi de suite. Pour qu'une espèce animale disparaisse, il n'est pas besoin de détruire directement les individus ; il suffit que les conditions extérieures de vie finissent par manquer à l'espèce : il en est de même des religions, elles peuvent périr par asphyxie. Or, la science, la philosophie, l'art, la législation, la politique, l'éducation sont les grands modificateurs du milieu social et de l'atmosphère intellectuelle.

Tout n'était pas faux dans la croyance des philosophes du XVIIIe siècle au « progrès des lumières », et s'ils ne tenaient pas compte de la lenteur du temps, les adversaires actuels du rationalisme ne tiennent pas compte de la puissance dissolvante des idées, *étant donnée une longueur de temps suffisante pour l'accumulation des actions*. Donc on peut maintenir que les idées, à la longue, « mènent le monde », alors même qu'elles ne mènent pas l'individu en particulier.

Guyau ne s'est nullement imaginé que tout change en nous quand l'intelligence l'exige, ni qu'une découverte scientifique suffise à bouleverser le monde, du moins immédiatement : nul plus que lui n'était persuadé de la continuité de l'évolution, de l'importance du

facteur temps, de la solidité actuelle des instincts et sentiments dans l'individu ; mais il admettait la modification *progressive* des instincts par la réflexion accumulée dans le temps et généralisée dans la race. Lui-même, d'ailleurs, a prévu les objections et indiqué la réponse : « Quand vous vous indignez contre quelque vieux préjugé absurde, songez qu'il est le compagnon de route de l'humanité depuis dix mille ans peut-être, qu'on s'est appuyé sur lui dans les mauvais chemins, qu'il a été l'occasion de bien des joies, qu'il a vécu pour ainsi dire de la vie humaine : n'y a-t-il pas pour nous quelque chose de fraternel dans toute pensée de l'homme? Peut-être nous reprochera-t-on d'être un peu trop de notre pays, d'apporter dans les solutions la logique de l'esprit français, de cet esprit qui ne se plie pas aux demi-mesures, veut tout ou rien, n'a pu s'arrêter au protestantisme et, depuis deux siècles, est le foyer le plus ardent de la libre pensée dans le monde. Nous répondrons que, si l'esprit français a un défaut, ce défaut n'est pas la logique, mais plutôt une certaine légèreté tranchante, une certaine étroitesse de point de vue qui est le contraire de l'esprit de conséquence et d'analyse : la logique, après tout, a toujours eu le dernier mot ici-bas. Les concessions à l'absurde, ou tout au moins au relatif, peuvent être parfois nécessaires dans les choses humaines; — c'est ce que les révolutionnaires français ont eu le tort de ne pas comprendre; — mais elles sont transitoires. L'erreur n'est pas le but de l'esprit humain : s'il faut compter avec elle, s'il est inutile de la dénigrer d'un ton amer, il ne faut pas non plus la vénérer. Les esprits logiques et larges tout ensemble sont toujours sûrs d'être suivis, pourvu qu'on leur donne les siècles pour entraîner l'humanité : la vérité peut attendre; elle restera toujours aussi jeune et elle est toujours sûre d'être un jour reconnue. Parfois, dans les longs trajets de nuit, les soldats en marche s'endorment, sans pourtant s'arrêter; ils continuent d'aller dans leur rêve et ne se réveillent qu'au lieu d'arrivée, pour livrer bataille. Ainsi s'avancent en dormant les idées de l'esprit humain ; elles sont parfois si engourdies qu'elles semblent immobiles, on ne sent leur force et leur vie qu'au chemin qu'elles ont fait; enfin le jour se lève et elles paraissent : on les reconnaît, elles sont victorieuses. »

V. — L'EXPANSION DE LA VIE UNIVERSELLE, COMME PRINCIPE DE LA MÉTAPHYSIQUE.

La métaphysique, selon Guyau, comme la morale et l'art, a pour objet essentiel la vie, sa nature, ses origines et sa destinée, parce

que la vie est le vrai nom de l'être et qu'il n'y a rien de mort dans l'univers. De plus, la vie ayant pour caractère essentiel la *fécondité*, c'est-à-dire la multiplication de soi en autrui, l'expansion de l'individu en société, il en résulte que, comme l'art et la morale, la métaphysique a un fond *sociologique*. Guyau va jusqu'à dire, et avec beaucoup de force, que, si l'instinct métaphysique est indestructible, c'est qu'il se ramène à l'instinct vital et social. La spéculation métaphysique, tout comme l'instinct moral et artistique, « se rattache à la source même de la vie (p. 438) ». A l'origine de l'évolution, la vie est simplement une « fécondité plus ou moins aveugle, inconsciente, ou mieux subconsciente », qui agit sans aucune *idée* de fin. Cette fécondité, « en prenant mieux conscience de soi, se règle, se rapporte à des objets plus ou moins rationnels », devient finalité et moralité : le devoir, nous l'avons vu, est un pouvoir de fécondité vitale et sociale « qui arrive à la pleine conscience de soi et s'organise ». L'individualité, par son accroissement même, tend donc à devenir sociabilité et moralité. La sociabilité, à son tour, s'étendant et s'élargissant à l'infini, devient religion et fait le fond de la métaphysique même. Celle-ci se demande : — Quel est le lien social qui fait l'unité primitive et l'unité finale du monde en établissant entre tous les êtres une solidarité, une parenté universelle?

Ce qui subsistera des diverses religions au point de vue intellectuel, c'est donc bien la spéculation métaphysique, avec toute sa liberté et sa variabilité. « Les systèmes meurent, et à plus forte raison les dogmes; ce qui reste, ce sont les sentiments et les idées. Tous les arrangements se dérangent, toutes les délimitations et toutes les définitions se brisent un jour ou l'autre, toutes les constructions tombent en poussière; ce qui est éternel, c'est cette poussière même des doctrines, toujours prête à rentrer dans un moule nouveau, dans une forme provisoire toujours vivante et qui, loin de recevoir la vie de ces formes fugitives où elle passe, la leur donne. Les pensées humaines vivent non par leurs contours, mais par leur fond. Pour les comprendre, il faut les saisir non dans leur immobilité, au sein d'un système particulier, mais dans leur mouvement, à travers la succession des doctrines les plus diverses. Ainsi que la spéculation même et l'hypothèse, le sentiment philosophique et métaphysique qui y correspond est éternel. »

On a nié que ce qui doive rester des spéculations religieuses sur Dieu et le monde soit le sentiment métaphysique : ce sentiment, dit-on, ne fait point partie de ces nécessités sociales et pratiques qui seules peuvent assurer la pérennité. — Mais, répondrons-nous, si étranger que le sentiment métaphysique paraisse d'abord à la con-

duite des individus et des sociétés, il a cependant une influence considérable pour qui pénètre au fond des choses. Le sentiment métaphysique, en effet, a trait non seulement à la question des origines de notre vie, mais encore à celle de nos destinées, et surtout à celle de notre fin morale. On ne peut se représenter la fin et la règle de la vie de la même manière dans l'hypothèse du matérialisme et dans celle de l'idéalisme. Même en admettant que la métaphysique ne puisse aboutir, comme l'espère Guyau, à une « classification des hypothèses selon leur degré de probabilité », la métaphysique sera toujours nécessaire pour délimiter exactement le domaine de la science, délimitation qui ne sera sans doute jamais parfaite et qui exigera toujours des études nouvelles. — Mais en quoi, demande-t-on, le sentiment des bornes de la science intéresse-t-il la société humaine? — En ce qu'il intéresse la moralité. Nous avons essayé de montrer ailleurs que la limitation de l'orgueil intellectuel entraîne aussi la limitation de l'égoïsme pratique, et qu'il n'est indifférent ni pour un individu, ni pour une société, de considérer le monde sensible comme étant *tout*, ou de ne le considérer que comme un monde d'apparences relatives au delà duquel peut exister une vie plus réelle et plus profonde. En outre, jamais l'homme ne pourra s'empêcher de se représenter cette réalité sur le type de ce qu'il considère comme étant en lui-même le plus radical et le plus irréductible, en un mot comme l'objet de l'expérience la plus fondamentale et la plus universelle. Or, la détermination de ce qu'il y a de plus fondamental dans l'expérience même est, selon nous, œuvre de métaphysique, — non plus transcendante, mais immanente. Et nous croyons en outre, avec Guyau, que, dans les grandes alternatives de la vie, l'homme agit différemment selon l'idée différente qu'il se fait de sa nature radicale et, par conséquent, de sa fin morale. C'est précisément pour cela qu'il y a toujours eu des religions, c'est-à-dire des métaphysiques figurées; et si les figures, les symboles, les dogmes, les rites doivent disparaître progressivement, l'esprit restera après la disparition de la lettre, — l'esprit, c'est-à-dire le sentiment métaphysique et moral, plus nécessaire encore dans le fond au progrès des sociétés que l'esprit de spéculation intellectuelle et la curiosité scientifique. La métaphysique est l'expansion suprême et nécessaire de la vie individuelle, tendant à rétablir son unité avec la vie universelle.

A en croire M. de Candolle, moins les peuples ont été cultivés, plus ils ont eu de goût pour les questions insolubles; d'où l'on a voulu conclure que le développement de la métaphysique est loin d'être parallèle au développement de l'esprit humain. M. de Candolle se

trompe : le plus cultivé des peuples anciens fut le peuple grec, ce fut le plus scientifique et aussi le plus métaphysicien. Nous ne voyons pas non plus, dans les temps modernes, que la France et l'Allemagne, en se cultivant, aient perdu le goût des questions métaphysiques : le grand essor scientifique et littéraire, dans ces deux pays, coïncide précisément avec l'essor métaphysique des Descartes, des Spinoza, des Leibnitz, des Kant, des Hegel, des Schopenhauer. Les peuples *cultivés* agitent les questions insolubles pour savoir s'il est bien vrai qu'elles soient insolubles et pourquoi elles le sont : personne, pas même Kant, ne peut se flatter d'avoir *a priori* déterminé les limites exactes de l'expansion intellectuelle; d'ailleurs, là même où le savoir positif ne peut plus atteindre, encore y a-t-il place pour des hypothèses, et, si l'on veut, pour des symboles intellectuels ou moraux, accompagnés de sentiments et de volitions. Nous ne croyons donc pas que le progrès de la culture se reconnaisse à l'indifférence en matière de métaphysique; car cette indifférence entraînerait l'abaissement de la spéculation scientifique elle-même et de cette haute spéculation pratique qu'on appelle la moralité désintéressée, le dévouement pour une idée, le sacrifice des avantages certains de la vie individuelle à une conception problématique, mais grande et belle, de la vie universelle et de l'humanité [1].

La place nous manque pour passer ici en revue les divers systèmes métaphysiques dont Guyau fait une exposition rapide, mais substantielle, originale, profonde. Nous ne pouvons qu'indiquer sommairement ses dernières conclusions, relatives au problème de la destinée. Ses pages sur la mort et l'immortalité sont peut-être ce qu'on

1. M. Schérer, lui aussi, dans cet intéressant entretien avec cet autre lui-même, Montaigu, qu'il nous a raconté récemment, laisse voir son scepticisme à l'égard de toute métaphysique. C'est l'*Irréligion de l'avenir* qui lui a fourni l'occasion de cette sorte d'examen de conscience philosophique. M. Schérer assimile la métaphysique à la théologie, le *supra-sensible* et l'*idéal* au « surnaturel » des religions. Après avoir placé ainsi l'objet de la métaphysique, comme de la religion, dans le surnaturel, M. Schérer n'a plus de peine à démontrer que cet objet est « transcendant », à jamais indéterminable, et enfin irreprésentable. Mais la question est de savoir si la métaphysique porte exclusivement sur le transcendant, si elle n'est pas avant tout, dans sa partie positive, une analyse radicale et une synthèse générale de l'expérience, c'est-à-dire de l'immanent et, en dernière analyse, de la vie; si le transcendant, le noumène est autre chose qu'une simple hypothèse finale, un problème que la pensée se pose à elle-même, une conception en quelque sorte hyperbolique, comme celle du *néant*. La suppression de la métaphysique transcendante, de l'ontologie, n'entraîne donc pas nécessairement la suppression de toute métaphysique, ni surtout d'une métaphysique de la vie, que nous avons définie ailleurs la réaction de la vie individuelle à l'égard de la vie universelle.

a écrit de plus élevé sur ce sujet depuis le *Phédon* et le cinquième livre de l'*Ethique*.

Selon Guyau, toutes les doctrines tendent aujourd'hui au *monisme*. Le matérialisme, dit-il avec raison, n'est plus autre chose qu'un monisme mécaniste, où la loi fondamentale des choses est conçue (bien à tort) comme épuisée et traduite tout entière par les termes mathématiques, c'est-à-dire par de purs symboles. L'idéalisme est un monisme où la loi essentielle des choses est conçue comme mentale, soit qu'on la cherche plutôt dans le domaine de l'intelligence, soit qu'on la cherche dans celui de la volonté. Le pur matérialiste, palpant la sphère du monde et s'en tenant à l'impression la plus grossière, celle du tact, s'écrie : « Tout est matière » ; mais la matière même se résout bientôt, pour lui, dans la force, et la force, dit Guyau, n'est qu'une « forme primitive de la vie ». Le matérialisme devient donc en quelque sorte animiste, et devant la sphère roulante du monde il est obligé de dire : Elle vit. « Alors intervient un troisième personnage qui, comme Galilée, la frappe du pied à son tour : — Oui, elle est force, elle est action, elle est vie ; et pourtant elle est encore autre chose, puisqu'elle pense en moi et se pense par moi. *E pur si pensa!* » Selon le monisme, le monde est *un seul et même devenir* de vie physique et psychique ; « il n'y a pas deux natures d'existence ni deux évolutions, mais une seule, dont l'histoire est l'histoire même de l'univers ». Au lieu de chercher à fondre la matière dans l'esprit ou l'esprit dans la matière, Guyau prend donc les deux réunis en cette synthèse que la science même, dit-il, est forcée de reconnaître : la *vie*. La science étend chaque jour davantage le domaine de la vie, il n'existe plus de point de démarcation fixe entre le monde organique et le monde inorganique ; il y a donc probablement équation finale entre existence et vie. « Nous ne savons pas si le fond de la vie est volonté, s'il est idée, s'il est sensation, quoique avec la sensation nous approchions sans doute davantage du point central ; il nous semble seulement probable que la conscience, qui est tout pour nous, doit être encore quelque chose dans le dernier des êtres, et qu'il n'y a pas dans l'univers d'être pour ainsi dire entièrement *abstrait de soi* [1] ».

Avec ces données, Guyau se demande quel aspect prendront pour nous l'homme et le monde. Le naturalisme moniste, par sa conception de la vie individuelle et universelle, laisse-t-il une place aux espérances sur lesquelles s'est toujours appuyé le sentiment moral

1. On remarquera la force et la portée de cette formule. Nous croyons seulement, pour notre part, que la sensation, avec la sourde conscience qu'elle enveloppe, a elle-même pour racine la *volonté*.

et métaphysique, dans ses efforts pour faire de la pensée et de la bonne volonté autre chose que « vanité » ? — Selon Guyau, concevoir l'évolution comme ayant un but dès le commencement et comme étant providentielle en son ensemble, c'est une hypothèse métaphysique qui, par malheur, ne s'appuie sur aucune induction scientifique; mais on peut concevoir l'évolution de la vie comme aboutissant à des êtres capables de se donner à eux-mêmes un but et d'aller vers ce but en entraînant plus ou moins après eux la nature. « La sélection naturelle se changerait ainsi finalement en une sélection morale et, en quelque sorte, divine. » C'est là sans doute une hypothèse encore bien hardie, mais qui est pourtant dans la direction des hypothèses scientifiques. Rien ne la contredit formellement dans l'état actuel des connaissances humaines. « L'évolution, en effet, a pu et dû produire des espèces, des types supérieurs à notre humanité : il n'est pas probable que nous soyons le dernier échelon de la vie, de la pensée et de l'amour. Qui sait même si l'évolution ne pourra ou n'a pu déjà faire ce que les anciens appelaient des « dieux » ? Guyau montre excellemment que, de cette manière, peut se trouver conservé le fond le plus pur du sentiment religieux : sociabilité non seulement avec tous les êtres vivants connus par l'expérience, mais encore avec des êtres de pensée et des puissances supérieures dont nous peuplons l'univers. « Pourvu que ces êtres n'aient rien pour ainsi dire d'anti-réel, pourvu qu'ils puissent se trouver réalisés quelque part, sinon dans le présent, du moins dans l'avenir, le sentiment religieux n'offre plus rien lui-même d'incompatible avec le sentiment scientifique. En même temps, il se confond tout à fait avec l'élan métaphysique et poétique. Le croyant se transforme en philosophe ou en poète, mais en poète qui vit son poème et qui rêve l'extension de sa bonne volonté propre à la société universelle des êtres réels ou possibles. La formule du sentiment moral et religieux que Feuerbach avait proposée : — réaction du désir humain sur l'univers, — peut alors se prendre en un sens supérieur : — Double désir et double espérance : 1° que la volonté *sociable*, dont nous nous sentons animés personnellement, se retrouve aussi, comme le fait supposer la biologie, dans tous les êtres placés au sommet de l'évolution universelle; 2° que ces êtres, après avoir été ainsi portés en avant par l'évolution, réussissent un jour à la fixer, à arrêter en partie la dissolution, et qu'ils fixent par là même dans l'univers l'amour du bien social ou, pour mieux dire, l'amour même de l'universel. » Ainsi formulé, le sentiment religieux demeure ultra-scientifique, mais il est certain qu'il n'est plus antiscientifique. Il suppose beaucoup, sans doute, en admettant une *direction possible* de l'évo-

lution par les êtres arrivés au degré supérieur; mais, après tout, comme nous ne pouvons affirmer avec certitude que cette direction n'existe pas ou ne pourra jamais exister, le sentiment moral et social nous excite à agir, dans notre sphère, de manière à produire, autant qu'il est en nous, cette direction supérieure de l'évolution universelle. » La plus haute conception de la morale et de la métaphysique est donc, comme le dit Guyau, « celle d'une sorte de ligue sacrée, en vue du bien, de tous les êtres supérieurs de la terre et du monde. »

Maintenant, quels sont les faits scientifiques qui pourraient s'opposer à ces espérances sur la destinée des mondes et de l'humanité? Guyau les passe en revue et, avec une fécondité admirable de spéculations et de raisonnements, il s'efforce de maintenir ce qu'on pour rait appeler les droits de l'espérance.

L'idée décourageante par excellence dans la théorie de l'évolution, c'est celle de la *dissolution;* Guyau fait voir que cette idée n'y est pas « invinciblement liée ». Jusqu'à présent, dit-il, il n'est pas d'individu, pas de groupe d'individus, pas de monde qui soit arrivé à une pleine conscience de soi, à une connaissance complète de sa vie et des lois de cette vie; « nous ne pouvons donc pas *affirmer* ni démontrer que la dissolution soit essentiellement, éternellement et universellement liée à l'évolution par la *loi* même de l'être : la loi des lois nous demeure x. » L'évolution, pour atteindre dans l'ordre mental des résultats à l'abri de la dissolution, a trois grandes ressources : l'infinité du nombre, celle du temps, celle de l'espace. Les combinaisons possibles des nombres et des choses sont elles-mêmes innombrables; les hasards de la sélection, qui ont déjà produit tant de merveilles, peuvent en produire de supérieures encore. Quant à l'infinité du temps, elle est d'abord un motif de découragement, puisque l'éternité *à parte post* semble un demi-avortement de l'effort universel. Guyau a lui-même exposé cette objection dans les vers magnifiques de *l'analyse spectrale :* la découverte de l'homogénéité universelle semble nous révéler l'universelle monotonie, nous rendre visible l'*eadem sunt omnia semper;* de là cette douloureuse interrogation de la pensée :

L'éternité n'a donc abouti qu'à ce monde!
La vaut-il? Valons-nous, hommes, un tel effort?
Est-ce en nous que l'espoir de l'univers se fonde?...
Je pense, mais je souffre; en suis-je donc plus fort?

La pensée est douleur autant qu'elle est lumière;
Elle brûle : souvent la nuit, avec effroi,
Je regarde brûler dans l'azur chaque sphère,
Que je ne sais quel feu dévore comme moi.

A cette tentation de désespoir l'*Irréligion de l'avenir* répond que, « des deux infinis de durée, un seul s'est écoulé stérile, du moins en partie... Il restera donc *toujours* mathématiquement à l'univers au moins une chance sur deux de réussir : c'est assez pour que le pessimisme ne puisse jamais triompher dans l'esprit humain. » — « L'avenir, ajoute Guyau avec profondeur, n'est pas entièrement déterminé par le passé *connu de nous*. L'avenir et le passé sont dans un rapport de réciprocité, et on ne peut connaître l'un absolument sans l'autre, ni conséquemment deviner l'un par l'autre. » Enfin, outre l'infinité des nombres et l'éternité des temps, Guyau trouve une nouvelle raison d'espérance dans l'immensité même des espaces, qui ne nous permet pas de juger les périodes à venir de l'évolution uniquement sur notre système solaire et même stellaire. Sommes-nous les seuls êtres pensants dans l'univers? N'y a-t-il point quelque part des êtres supérieurs à nous? « Notre témoignage, quand il s'agit de l'existence de tels êtres, n'a pas plus de valeur que celui d'une fleur de neige des régions polaires, d'une mousse de l'Himalaya ou d'une algue des profondeurs de l'océan Pacifique, qui déclareraient la terre vide d'êtres vraiment intelligents, parce qu'ils n'ont jamais été cueillis par une main humaine. »

La partie la plus originale des « spéculations métaphysiques » auxquelles Guyau s'abandonne à la fin de son livre sur l'*Irréligion de l'avenir*, c'est celle qui concerne notre destinée. L'idée de la mort l'avait toujours préoccupé. Il croyait même qu'on peut juger en partie la valeur morale et sociale d'une doctrine à la force qu'elle donne pour mourir. Là encore, il introduit d'une manière nouvelle l'idée sociologique. La science qui semble surtout opposée à la conservation de l'individu, dit-il, c'est la *mathématique*, qui ne voit dans le monde que des chiffres toujours variables et transformables l'un dans l'autre, et qui joue trop avec des abstractions. Au contraire, la plus concrète peut-être des sciences, la *sociologie*, voit partout des *groupements de réalités*; au lieu de *rapports abstraits* et au lieu de *substances* non moins abstraites, elle aperçoit des sociétés vivantes en voie de formation.

Le problème de la stabilité et de la durée indéfinie, remarque Guyau, est précisément celui que cherchent à résoudre les sociétés humaines. Le problème de l'immortalité est donc au fond identique au problème social; seulement, il porte sur la conscience individuelle conçue comme une sorte de conscience collective. A ce point de vue, il est probable que, plus la conscience personnelle est parfaite, plus elle réalise à la fois une harmonie durable et une puissance de métamorphose indéfinie. Par conséquent, en admettant même ce que

disaient les pythagoriciens, que la conscience est un nombre, une harmonie, un accord de voix intérieures, on peut encore se demander si certains accords ne deviendront pas assez parfaits pour retentir toujours, sans cesser pour cela de pouvoir toujours entrer comme éléments dans des harmonies plus complexes et plus riches. Il existerait des sons de lyre vibrant à l'infini sans perdre leur tonalité fondamentale sous la multiplicité de leurs variations. Au fait, il doit y avoir une évolution dans l'organisation des consciences comme il y en a une dans l'organisation des molécules et des cellules vivantes, et, là aussi, ce sont les combinaisons les plus vivaces, les plus durables et les plus flexibles tout ensemble qui doivent l'emporter dans la lutte pour la vie. La nature en viendrait alors, non à force de simplicité, mais à force de complexité savante, à réaliser une sorte d'immortalité progressive, produit dernier de la sélection.

Considérons maintenant les consciences dans leur rapport mutuel et, pour ainsi dire, social. La psychologie contemporaine tend à admettre que des consciences différentes ou, si l'on préfère, des agrégats différents d'états de conscience peuvent s'unir et même se pénétrer; c'est quelque chose d'analogue à ce que les théologiens ont appelé la pénétration des âmes. Dès lors il est permis de se demander si les consciences, en se pénétrant, ne pourront un jour se continuer l'une dans l'autre, se communiquer une durée nouvelle, au lieu de rester, selon le mot de Leibnitz, plus ou moins « momentanées », et si ce serait là un avantage pour l'espèce humaine. Dans les intuitions mystiques des religions on entrevoit parfois le pressentiment de vérités supérieures : saint Paul nous dit que les cieux et la terre passeront, que les prophéties passeront, que les langues passeront, qu'une seule chose ne passera point, la charité, l'amour. Pour interpréter philosophiquement cette haute doctrine religieuse, dit Guyau, il faudrait admettre que le lien de l'amour mutuel, qui est le moins *simple* et le moins primitif de tous, sera cependant un jour le plus *durable*, le plus capable aussi de s'étendre et d'embrasser progressivement un nombre d'êtres toujours plus voisin de la totalité, de la « cité céleste ». C'est par ce que chacun aurait de meilleur, de plus désintéressé, de plus impersonnel et de plus aimant qu'il arriverait à pénétrer de son action la conscience d'autrui; et ce désintéressement coïnciderait avec le désintéressement des autres, avec l'amour des autres pour lui : « il y aurait ainsi fusion possible, il y aurait pénétration mutuelle si intense que, de même qu'on souffre à la poitrine d'autrui, on en viendrait à vivre dans le cœur même d'autrui. Certes, nous entrons ici dans le domaine des rêves, mais nous nous imposons toujours comme règle que ces rêves, s'ils sont ultra-scientifiques, ne soient

pas antiscientifiques. » La science du système nerveux et cérébral ne fait que commencer; nous ne connaissons encore que les exaltations maladives de ce système, les sympathies et suggestions à distance de l'hypnotisme; mais nous entrevoyons déjà tout un monde de phénomènes où, par l'intermédiaire de mouvements d'une formule encore inconnue, tend à se produire une communication de consciences, et même, quand les volontés mutuelles y consentent, une sorte d'absorption de personnalités l'une dans l'autre. Cette complète fusion des consciences, où d'ailleurs chacune pourrait garder sa nuance propre tout en se composant avec celle d'autrui, est ce que rêve et poursuit dès aujourd'hui l'amour, qui, « étant lui-même une des grandes forces naturelles et sociales, ne doit pas travailler en vain. »

Dans cette hypothèse, dont on ne contestera ni la nouveauté ni la portée philosophique, le problème serait d'être tout à la fois assez aimant et assez aimé pour vivre et survivre en autrui. « Le moule de l'individu, avec ses accidents extérieurs, sombrerait, disparaîtrait, comme celui d'une statue : le dieu intérieur revivrait en l'âme de ceux qu'il a aimés, qui l'ont aimé. » La désunion deviendrait impossible, comme dans ces « atomes-tourbillons » qui semblent ne former qu'un seul être parce que nulle force ne peut réussir à les couper : leur unité ne vient pas de leur simplicité, mais de leur inséparabilité. Puis, par un retour sur lui-même et sur les siens, Guyau ajoute ces paroles d'une simplicité et d'une tendresse touchantes : « Dès maintenant il se rencontre parfois des individus si aimés qu'ils peuvent se demander si, en s'en allant, ils ne resteraient pas encore presque tout entiers dans ce qu'ils ont de meilleur, et si leur pauvre conscience, impuissante encore à briser tous les liens d'un organisme trop grossier, n'a pas réussi cependant — tant elle a été aidée par l'amour de ceux qui les entourent, — à passer presque tout entière en eux : c'est en eux déjà qu'ils vivent vraiment, et de la place qu'ils occupent dans le monde, le petit coin auquel ils tiennent le plus et où ils voudraient rester toujours, c'est le petit coin qui leur est gardé dans deux ou trois cœurs aimants. »

Ce phénomène de palingénésie mentale, d'abord isolé, irait s'étendant de plus en plus dans l'espèce humaine. L'immortalité serait ainsi une *acquisition finale*, faite par l'*espèce* au profit de *tous ses membres*. Toutes les consciences finiraient par participer à cette survivance au sein d'une conscience plus large. La fraternité envelopperait toutes les âmes et les rendrait plus transparentes l'une pour l'autre : l'idéal moral et religieux serait réalisé.

Ce sont là, à coup sûr, des spéculations dans un domaine qui, s'il

ne sort pas de la *nature*, sort de notre expérience et de notre science actuelle. Mais la même raison qui frappe d'incertitude toutes ces hypothèses est aussi celle qui les rend et les rendra toujours possibles : notre ignorance irrémédiable du fond même de la conscience.

« Il y a là, dit Guyau avec une précision et une sûreté frappantes, il y a là et il y aura toujours un mystère philosophique qui vient de ce que la conscience, la pensée, est une chose *sui generis*, sans analogue, absolument inexplicable, dont le fond demeure à jamais inaccessible aux formules scientifiques, par conséquent à jamais ouvert aux hypothèses métaphysiques. De même que l'être est le grand genre suprême, *genus generalissimum*, enveloppant toutes les espèces de l'objectif, la conscience est le grand genre suprême enveloppant et contenant toutes les espèces du subjectif; on ne pourra donc jamais répondre entièrement à ces deux questions : — Qu'est-ce que l'*être?* qu'est-ce que la *conscience?* ni, par cela même, à cette troisième question qui présupposerait la solution des deux autres : la *conscience sera*-t-elle? » Puis il ajoute avec cette poésie qui ne nuit jamais chez lui à la profondeur, quoique parfois elle la déguise en la rendant accessible à tous : « On lit sur un vieux cadran solaire d'un village du midi : *Sol non occidat!* — Que la lumière ne s'éteigne pas! telle est bien la parole qui viendrait compléter le *fiat lux*. La lumière est la chose du monde qui devrait le moins nous trahir, avoir ses éclipses, ses défaillances; elle aurait dû être créée « à toujours », εἰς ἀεί, jaillir des cieux pour l'éternité. Mais peut-être la lumière intellectuelle, plus puissante, la lumière de la conscience finira-t-elle par échapper à cette loi de destruction et d'obscurcissement qui vient partout contrebalancer la loi de création; alors seulement le *fiat lux* sera pleinement accompli : *lux non occidat in æternum.* »

Mais, dira-t-on, ceux qui ne se laissent pas prendre aux tentations de toutes ces belles et lointaines hypothèses sur l'au-delà de l'existence, ceux qui voient la mort dans toute sa brutalité, telle que nous la connaissons, et qui, comme vous-même peut-être, penchent vers la négative en l'état actuel de l'évolution, — quelle consolation, quel encouragement avez-vous pour eux au moment critique, que leur direz-vous sur le bord de l'anéantissement? — Guyau répond avec une éloquence toute virile, mais où l'on sent l'émotion contenue de celui qui se voit lui-même condamné :

« Rien de plus que les préceptes du stoïcisme antique, qui lui aussi ne croyait guère à l'immortalité individuelle : trois mots très simples et un peu durs : « Ne pas être lâche. » Autant le stoïcisme avait tort lorsque, devant la mort d'autrui, il ne comprenait pas la douleur de

l'amour, condition de sa force même et de son progrès dans les sociétés humaines, lorsqu'il osait interdire l'attachement et ordonnait l'impassibilité; autant il avait raison quand, nous parlant de notre propre mort, il recommandait à l'homme de se mettre au-dessus d'elle. De consolation, point d'autre que de pouvoir se dire qu'on a bien vécu, qu'on a rempli sa tâche, et de songer que la vie continuera sans relâche après vous, peut-être un peu par vous; que tout ce que vous avez aimé vivra, que ce que vous avez pensé de meilleur se réalisera sans doute quelque part, que tout ce qu'il y avait d'impersonnel dans votre conscience, tout ce qui n'a fait que passer à travers vous, tout ce patrimoine immortel de l'humanité et de la nature que vous aviez reçu et qui était le meilleur de vous-même, tout cela vivra, durera, s'augmentera sans cesse, se communiquera de nouveau sans se perdre; qu'il n'y a rien de moins dans le monde qu'un miroir brisé; que l'éternelle continuité des choses reprend son cours, que vous n'*interrompez* rien. Acquérir la parfaite conscience de cette continuité de la vie, c'est par cela même réduire à sa valeur cette apparente discontinuité, la mort de l'individu, qui n'est peut-être que l'évanouissement d'une sorte d'illusion vivante. Donc, encore une fois, — au nom de la raison, qui comprend la mort et doit l'accepter comme tout ce qui est intelligible, — ne pas être lâche.

« Le désespoir serait grotesque d'ailleurs, étant parfaitement inutile : les cris et les gémissements chez les espèces animales, — du moins ceux qui n'étaient pas purement réflexes, — ont eu pour but primitif d'éveiller l'attention ou la pitié, d'appeler au secours : c'est l'utilité qui explique l'existence et la propagation dans l'espèce du langage de la douleur; mais, comme il n'y a point de secours à attendre devant l'inexorable, ni de pitié devant ce qui est conforme au Tout et conforme à notre pensée elle-même, la résignation seule est de mise, et bien plus un certain consentement intérieur, et plus encore ce sourire détaché de l'intelligence qui comprend, observe, s'intéresse à tout, même au phénomène de sa propre extinction. On ne peut pas se désespérer définitivement de ce qui est beau dans l'ordre de la nature.

« Si quelqu'un qui a déjà senti les « affres de la mort » se moque de notre prétendue assurance en face d'elle, nous lui répondrons que nous ne parlons pas nous-même en pur ignorant de la perspective du « moment suprême ». Nous avons eu l'occasion de voir plus d'une fois, et pour notre propre compte, la mort de très près, — moins souvent sans doute qu'un soldat; mais nous avons eu plus le temps de la considérer tout à notre aise, et nous n'avons jamais eu à souhaiter que le voile d'une croyance irrationnelle vînt s'interposer entre elle et nous. Mieux vaut voir et savoir jusqu'au bout, ne pas descendre les yeux bandés les degrés de la vie. Il nous a semblé que le phénomène de la mort ne valait pas la peine d'une atténuation, d'un mensonge. Nous en avons eu plus d'un exemple sous les yeux. Nous avons vu notre grand-père (qui, lui aussi, ne croyait guère à l'immortalité) frappé par des

attaques successives d'apoplexie, plus fortes d'heure en heure; il nous dit en souriant, dans les éclaircies du mal, qu'il n'avait qu'un regret en s'en allant : c'était de voir lui survivre tant de superstitions et le catholicisme garder précisément la force dans les mains (nous étions au moment où la France marchait au secours de la papauté). Remarquons-le, le progrès des sciences, surtout des sciences physiologiques et médicales, tend à multiplier aujourd'hui ces cas où la mort est prévue, où elle devient l'objet d'une attente presque sereine; les esprits les moins stoïques se voient parfois entraînés vers un héroïsme qui, pour être en partie forcé, n'en a pas moins sa grandeur. Dans certaines maladies à longue période, comme la phtisie, le cancer, celui qui en est atteint, s'il possède quelques connaissances scientifiques, peut calculer les probabilités de vie qui lui restent, déterminer à quelques jours près le moment de sa mort : tel Bersot, que j'ai connu, tel encore Trousseau, bien d'autres. Se sachant condamné, se sentant une chose parmi les choses, c'est d'un œil pour ainsi dire impersonnel qu'on en vient alors à se regarder soi-même, à se sentir marcher vers l'inconnu.

« Si cette mort, toute consciente d'elle-même, a son amertume, c'est pourtant celle qui séduirait peut-être le plus un pur philosophe, une intelligence souhaitant jusqu'au dernier moment n'avoir rien d'obscur dans sa vie, rien de non prévu et de non raisonné. D'ailleurs, la mort la plus fréquente surprend plutôt en pleine vie et dans l'ardeur de la lutte; c'est une crise de quelques heures, comme celle qui a accompagné la naissance; sa soudaineté même la rend moins redoutable à la majorité des hommes, qui sont plus braves devant un danger plus court : on se débat jusqu'au bout contre ce dernier ennemi avec le même courage obstiné que contre tout autre. Au contraire, lorsque la mort vient à nous lentement, nous ôtant par degrés nos forces et prenant chaque jour quelque chose de nous, un autre phénomène assez consolant se produit.

« C'est une loi de la nature que la diminution de l'être amène une diminution proportionnée dans tous les désirs, et qu'on aspire moins vivement à ce dont on se sent moins capable : la maladie et la vieillesse commencent toujours par déprécier plus ou moins à nos propres yeux les jouissances qu'elles nous ôtent, et qu'elles ont rendues amères avant de les rendre impossibles. La dernière jouissance, celle de l'existence nue pour ainsi dire, peut être aussi graduellement diminuée par l'approche de la mort. L'impuissance de vivre, lorsqu'on en a bien conscience, amène l'impuissance de vouloir vivre. Respirer seulement devient douloureux. On se sent soi-même se disperser, se fragmenter, tomber en une poussière d'êtres, et l'on n'a plus la force de se reprendre. L'intelligence commence du reste à sortir du pauvre moi meurtri, à pouvoir mieux s'objectiver, à mesurer du dehors notre peu de valeur, à comprendre que dans la nature la fleur fanée n'a plus le droit de vivre, que l'olive mûre, comme disait Marc-Aurèle, doit se détacher de l'arbre. Dans tout ce qui nous reste de sensation ou de pensée

domine un seul sentiment, celui d'être las, très las. On voudrait apaiser, relâcher toute tension de la vie, s'étendre, se dissoudre. Oh! ne plus être debout! comme les mourants comprennent cette joie suprême et se sentent bien faits pour le repos du dernier lit humain, la terre! Ils n'envient même plus la file interminable des vivants qu'ils entrevoient dans un rêve se déroulant à l'infini et marchant sur ce sol où ils dormiront. Ils sont résignés à la solitude de la mort, à l'abandon. Ils sont comme le voyageur qui, pris du mal des terres vierges et des déserts, rongé de cette grande fièvre des pays chauds qui épuise avant de tuer, refuse un jour d'avancer, s'arrête tout à coup, se couche : il n'a plus le courage des horizons inconnus, il ne peut plus supporter toutes les petites secousses de la marche et de la vie, il demande lui-même à ses compagnons qu'ils le délaissent, qu'ils aillent sans lui au but lointain, et alors, allongé sur le sable, il contemple amicalement, sans une larme, sans un désir, avec le regard fixe de la fièvre, l'ondulante caravane de frères qui s'enfonce dans l'horizon démesuré, vers l'inconnu qu'il ne verra pas.

« Assurément quelques-uns d'entre nous auront toujours de la peur et des frissons en face de la mort, ils prendront des mines désespérées et se tordront les mains. Il est des tempéraments sujets au vertige, qui ont l'horreur des abîmes, et qui voudraient éviter celui-là surtout à qui tous les chemins aboutissent. A ces hommes Montaigne conseillera de se jeter dans le trou noir « tête baissée », en aveugles; d'autres pourront les engager à regarder jusqu'au dernier moment, pour oublier le précipice, quelque petite fleur de montagne croissant à leurs pieds sur le bord; les plus forts contempleront tout l'espace et tout le ciel, rempliront leur cœur d'immensité, tâcheront de faire leur âme aussi large que l'abîme, s'efforceront de tuer d'avance en eux l'individu, et ils sentiront à peine la dernière secousse qui brise définitivement le moi. La mort d'ailleurs, pour le philosophe, cet ami de tout inconnu, offre encore l'attrait de quelque chose à connaître; c'est, après la naissance, la nouveauté la plus mystérieuse de la vie individuelle. La mort a son secret, son énigme, et on garde le vague espoir qu'elle vous en dira le mot par une dernière ironie en vous broyant, que les mourants, suivant la croyance antique, devinent, et que leurs yeux ne se ferment que sous l'éblouissement d'un éclair. Notre dernière douleur reste aussi notre dernière curiosité. »

VI

Une exposition et une critique de l'Épicurisme qui constituent le travail le plus complet sur la matière, avec des considérations absolument neuves sur la théorie de la contingence, du hasard et de la liberté dans Épicure; une exposition et une critique non moins approfondies de la morale anglaise contemporaine, dans un livre qu'un

disciple de Spencer, M. Pollock, déclare le plus remarquable de tous ceux qui ont paru sur ce sujet et sans analogue même en Angleterre; dans l'*Esquise d'une morale sans obligation ni sanction*, une théorie de la *vie* et de la *fécondité* dans l'ordre moral qui ajoute des éléments nouveaux et essentiels à l'éthique naturaliste; une détermination originale des « équivalents de la moralité »; une critique subtile et serrée des idées traditionnelles d'obligation et de sanction; dans les *Problèmes d'Esthétique contemporaine*, une doctrine parfaitement justifiée du *sérieux dans l'art*, et une théorie de la *vie comme principe du beau* qui rectifie la théorie kantienne et spencérienne du « jeu dans l'art »; dans les *Vers d'un philosophe*, une application personnelle de l'art sérieux et sincère, où se retrouve toujours l'accent de la vérité et qui, par cela même, ne peut manquer d'émouvoir; plus tard, l'introduction du *point de vue sociologique dans l'art* avec les principes nouveaux de critique qui en résultent; dans *Éducation et Hérédité*, autre « étude sociologique », des principes analogues renouvelant la théorie de l'éducation et aboutissant à montrer comment l'éducation peut contrebalancer l'hérédité déjà établie, au profit d'une hérédité nouvelle; enfin, dans l'*Irréligion de l'avenir*, une transformation des études religieuses par l'application de la même méthode *sociologique*, et, comme couronnement de tant de travaux divers, une esquisse magistrale des grands systèmes métaphysiques, avec des vues nouvelles et hardies sur l'avenir de l'humanité et du monde; en un mot, une doctrine de la vie et de son expansion individuelle ou collective, qui fait de la métaphysique même une manifestation suprême et une investigation radicale de la vie : tels sont les titres philosophiques qui demeureront acquis à ce jeune homme de trente-trois ans, dont toute l'existence réalisa si bien son propre idéal de la fécondité de la vie. Quant à ses titres littéraires, si on extrayait de ses livres les pensées qui frappent par leur force ou leur profondeur, les pages poétiques, gracieuses, éloquentes, et qui, à certains instants, comme nous l'avons vu, sans jamais sortir du naturel, s'élèvent jusqu'au sublime, on aurait un recueil à mettre en comparaison avec plus d'un livre devenu classique.

A ces mérites dont un autre aurait pu tirer quelque vanité, il joignait une modestie vraiment philosophique. C'est précisément, disait-il, parce que le philosophe sait combien de choses il ignore, qu'il ne peut pas affirmer au hasard et qu'il est réduit sur bien des points à rester dans le doute, dans l'attente anxieuse, « à respecter la semence de vérité qui ne doit fleurir que dans l'avenir lointain ». Au mot de Pascal : *Dignité de croire*, il répondait : *Dignité de douter*. Au moment de la mort surtout, ajoutait-il, à cette heure où les reli-

gions disent à l'homme : Abandonne-toi un instant, laisse-toi aller à la force de l'exemple, de l'habitude, au désir d'affirmer même là où tu ne sais pas, à la peur enfin, et tu seras sauvé, — à cette heure où l'acte de foi aveugle est la suprême faiblesse, « le doute est assurément la position la plus haute et la plus courageuse que puisse prendre la pensée humaine; c'est la lutte jusqu'au bout, sans capitulation; c'est la mort debout, en présence du problème non résolu, mais indéfiniment regardé en face [1] ».

Ses travaux déjà si nombreux et si féconds ne lui paraissaient que peu de chose auprès de ce qu'il espérait faire. A ce moment de sa vie, tout lui souriait : les joies de la famille et de la paternité, le succès toujours grandissant de ses ouvrages, l'avenir pour lui plein de promesses. Le seul point noir était cette santé si chancelante et depuis si longtemps menacée. Pendant nne dernière maladie de cinq mois, en voyant ses forces et sa vie lui échapper jour par jour, quelle amertume dut lui monter au cœur! Il n'en laissa rien voir. Il n'était préoccupé que de cacher ses tristes pressentiments, pour ne point affliger les siens. On ne saurait avoir plus de force d'âme, plus de douceur sereine en face de la souffrance, en face de la mort, qu'il attendait, comme il l'avait dit, « debout ».

La veille du 31 mars, cet esprit infatigable avait travaillé encore : il dicta quelque pages. Dans la nuit, il laissa pour la première fois sentir aux siens qu'il ne s'était point fait illusion sur sa fin prochaine : « j'ai bien lutté! » disait-il; puis, voulant adoucir la seule peine qu'il ne fût plus en son pouvoir d'épargner aux autres : « Je suis content, murmura-t-il à demi-voix, — oh! absolument content; il faut l'être aussi, vous tous... » — Il s'éteignit en souriant aux trois personnes aimées qui l'entouraient et qui, dans une inexprimable angoisse, tenaient fixés sur lui leurs yeux, comme pour le retenir, le rattacher à elles et à la vie par la puissance du regard.

C'était la nuit du vendredi saint. On l'enterra le matin du jour de Pâques. Les croyants, eux, célébraient par toute la terre l'espoir de la délivrance finale et le pardon tombé du haut d'une croix sur les hommes. Nous, à l'écart de cette pompe religieuse, dans un profond silence, nous suivions celui qu'on emportait accompagné de ses seuls amis; son cercueil s'avançait, recouvert seulement des fleurs qu'il avait aimées. Le soleil resplendissait, la mer bleue s'étendait à perte de vue, sans une ride. Tandis qu'il y avait au fond de nous-mêmes un vide infini laissé par celui qui s'en allait, un abîme que

1. L'*Irréligion de l'avenir*, p. 330.

rien ne pourrait plus combler, la Nature, elle, la « grande indifférente », la « nourrice mercenaire qui nous berce tous, vivants ou morts, sur ses genoux », ne sentait aucun vide. Dans nos cœurs brisés, ce contraste faisait sourdre une indignation contenue. Hélas! après dix-huit siècles de découvertes scientifiques et de méditations philosophiques, c'est sur la Nature entière telle qu'elle se révèle à la science, avec son aveugle fécondité, ses destructions aveugles et son mépris de la vie individuelle, que, du plus haut de la pensée, doit aujourd'hui tomber le pardon :

S'il est des malheureux, il n'est point de bourreau,
Et c'est innocemment que la Nature tue.
Je vous absous, soleil, espaces, ciel profond,
Étoiles qui glissez, palpitant dans la nue!
Ces grands êtres muets ne savent ce qu'ils font.

Sur les flancs de la montagne, d'où l'œil aperçoit « le double infini de la mer et des cieux », une pierre porte cette simple inscription : *Jean-Marie Guyau, philosophe et poète, mort à l'âge de trente-trois ans, le 31 mars 1888*. Au-dessous on a gravé ces paroles tirées de son plus beau livre, et qui sont comme sa voix même sortant de sa tombe, — sa voix retentissante de l'accent des pensées éternelles :

« Ce qui a vraiment vécu une fois revivra, ce qui semble mourir ne fait que se préparer à renaître. Concevoir et vouloir le mieux, tenter la belle entreprise de l'idéal, c'est y convier, c'est y entraîner toutes les générations qui viendront après nous. Nos plus hautes aspirations, qui semblent précisément les plus vaines, sont comme des ondes qui, ayant pu venir jusqu'à nous, iront plus loin que nous, et peut-être, en se réunissant, en s'amplifiant, ébranleront le monde. Je suis bien sûr que ce que j'ai de meilleur en moi me survivra. Non, pas un de mes rêves peut-être ne sera perdu ; d'autres les reprendront, les rêveront après moi, jusqu'à ce qu'ils s'achèvent un jour. C'est à force de vagues mourantes que la mer réussit à façonner sa grève, à dessiner le lit immense où elle se meut. »

ALFRED FOUILLÉE.

LE VERBE

SES ANTÉCÉDENTS ET SES CORRESPONDANTS LOGIQUES

Un linguiste allemand, M. le professeur H. Winkler, de Breslau, a publié récemment un ouvrage intitulé *Contribution à l'histoire du langage* [1], dans lequel il étudie les éléments de la proposition parmi l'ensemble des langues parlées sur la surface de la terre. Ce livre est d'autant plus intéressant que les observations de l'auteur portent de préférence sur les idiomes les moins observés jusqu'ici, c'est-à-dire sur ceux des sauvages. D'après un compte rendu anonyme de la *Revue critique* [2], les faits, recueillis et interprétés par M. Winkler, « montrent que rien n'est plus curieux que la variété des concepts, que la soi-disant analyse logique jette dans un moule uniforme : ce qui est sujet pour nous est objet pour le Cafre, possesseur pour l'Égyptien, instrument pour l'Australien; ce que nous nommons verbe est prédicat dans la pensée des uns, objet possédé dans celle des autres, et ainsi de suite. » Le critique ajoute que, « cette étude d'ensemble est plus que toute autre de nature à faire réfléchir le grammairien et le philosophe sur le *caractère essentiellement relatif de l'entendement humain.* »

Dans un nouvel article, probablement du même auteur [3], des exemples sont cités à l'appui de ce qui précède. Ainsi, à la proposition que nous formulons de la manière suivante : « Pierre bat Paul », correspondent dans d'autres langues les tours : « Par Pierre Paul coup » — « à Paul coup Pierre » — « Pierre Paul lui-coup-lui » — « de Pierre Paul son coup » et, ajoute-t-on, nombre d'autres encore.

Faut-il en conclure, comme l'auteur que nous venons de citer paraît disposé à le faire, que « les procédés de la logique aristotélicienne » ne sont pas « les voies nécessaires et prédestinées de l'esprit humain »? Autrement dit, les formes du jugement, ou les modes d'expression de la pensée, peuvent-ils affecter dans le langage des aspects *essentiellement* différents les uns des autres?

La question ainsi posée a une importance psychologique très

1. *Zur Sprachgeschichte,* Berlin, 1887.
2. N° du 22 août 1887.
3. *Revue critique*, n° du 17 octobre 1887.

grande et vaut surtout à ce titre la peine qu'on l'examine de près et qu'on tente de la résoudre. En telle matière, en effet, fond et forme sont en union si intime qu'il ne sagit en définitive de rien moins que de savoir si, oui ou non, l'entendement humain est un, et si les rapports des choses sont perçus et compris de la même manière par tous les hommes.

Tout d'abord nous constaterons qu'il convient de subdiviser le problème et d'étudier en première ligne si les trois termes *actuels* de la proposition, sujet, verbe, attribut, lui sont nécessaires et ont existé de tout temps.

Or, pour peu que l'on sorte de l'état présent du langage, que l'on en remonte l'histoire et que l'on en restitue les périodes anciennes, on se convainc que la catégorie du verbe est une création postérieure aux deux autres.

Au point de vue purement logique, l'analyse de « je chante » en « je suis chantant », n'a aucune raison d'être ; la formule « je chantant », ou « je chanteur », suffit en effet complètement à l'expression de l'idée qu'on veut émettre à l'aide de cette phrase. La copule verbale « suis » n'ajoute rien au sens et est purement parasitique ou explétive.

La grammaire historique confirme de son côté cette observation du sens commun. La plupart des linguistes sont d'accord pour reconnaître dans le verbe indo-européen une espèce de mot dont la formule et la valeur significative ne différaient pas à l'origine de celle d'un participe présent ou d'un adjectif-nom d'agent, accompagné de l'idée de la personne (ou de la chose) qualifiée et agissante. *Cano*, par exemple, avant de contribuer à former la catégorie spéciale du verbe personnel et de signifier « je chante », appartenait à celle de l'adjectif et correspondait pour l'idée à nos mots « (je) chantant », ou « (je) chanteur ».

De même que le nom, le verbe proprement dit est issu de l'adjectif à la suite d'une légère modification de forme, bientôt accompagnée d'une légère modification de sens ; ce qui revient à dire que le verbe est une variante de l'adjectif, qui s'est constituée à l'état de partie du discours distincte, à un certain moment du développement linguistique. En réalité, sa création a eu moins pour résultat de fournir un moyen d'expression à une forme nouvelle de la pensée que de substituer un terme simple (*cano*) à la périphrase primitive due à la combinaison d'un pronom personnel et d'un adjectif (*ego canens*).

A l'époque où l'on imagina d'analyser « je chante » en « je suis chantant », on avait complètement perdu de vue l'histoire de ces transformations, ou plutôt on considérait le langage comme un orga-

nisme qui de tout temps avait présenté le même aspect. A ce titre, le verbe en était considéré comme un élément indispensable et dont toute proposition devait être munie. D'autre part, le sujet et l'attribut, c'est-à-dire : 1° un terme indiquant d'une manière générale l'objet de la proposition (je); 2° un adjectif destiné à exprimer le mode actuel de cet objet (chantant ou chanteur), étant non moins essentiels à la phrase, la décomposition de « je chante » en « je suis chantant » parut s'imposer, bien qu'en réalité le terme « suis » n'est, en pareil cas, que le *signe*, ou le substitut, de la *forme* verbale dont le *fond*, ou l'idée, est représentée par l'adjectif-participe « chantant ». Le double emploi est flagrant : au point de vue historique comme au point de vue logique, la proposition ne comprend donc, répétons-le, d'autres termes que le sujet et l'attribut ; et le verbe, dans une phrase comme « je chante », n'est qu'une forme de ce dernier; ou bien encore il n'en est qu'un dédoublement abusif, simple conséquence d'une habitude de langage dans les expressions comme « je (suis) fatigué », « j'ai chaud — *ego* (*sum*) *calidus* », anglais, *I* (*am*) *hot*, etc.

Nous pouvons déjà conclure de ce qui précède que, dans des types de phrases comme « Pierre frappeur Paul » (avec ce dernier mot à l'accusatif ou revêtu d'une valeur d'accusatif, c'est-à-dire exprimant l'objet ou le but d'une action), « de Paul frappeur Pierre » (avec le premier mot au génitif), etc., le cadre logique est essentiellement le même que dans le type « Pierre bat Paul » = « Pierre frappeur Paul, ou de Paul ».

La question se présente sous une autre face quand l'on a affaire à des phrases dans lesquelles le verbe a pour terme correspondant, non pas un nom d'agent comme « frappeur », mais un nom d'action comme « coup »; par exemple, dans la proposition « à Paul coup Pierre ». Ici encore, c'est aux phénomènes de l'évolution linguistique que nous aurons recours pour obtenir l'explication de cette apparente anomalie.

Comme nous l'avons déjà fait voir dans un article précédent [1], les noms d'action sont issus des noms d'agents. Rappelons l'origine sûre, par exemple, de *cultura*, « la chose qui soigne, cultive », féminin de *cultor*, « cultivateur » ; — de *sculptura*, « l'art qui cisèle ou de ciseler », féminin de *sculptor*, « ciseleur » ; — de *natura*, « la chose qui engendre, la nature », féminin de *nator* = *genitor*, « celui qui engendre, le père », etc. Il suit de là qu'un mot comme « coup = ce qui frappe » est issu logiquement et formellement d'un nom d'agent « frappeur », dont il est proprement le neutre. C'est évidemment ce sens étymolo-

1. *Revue philosophique*, n° du 1er août 1888.

gique qui s'est perpétué dans les phrases empruntées aux langues des sauvages, où les noms d'action comme « coup » tiennent lieu d'un verbe. En opérant une substitution qu'autorise le rapport de *cultura* et de *cultor*, nous pouvons établir l'équation : « à Paul coup Pierre » = « à Paul chose frappante (est) Pierre »; autrement dit, le mot « coup », dans la phrase en question, est pour ainsi dire à cheval sur son sens originaire d'agent et sur son sens dérivé d'action. Et le premier, si l'on se reporte à ce que nous avons dit plus haut, explique parfaitement comment le second peut affecter une valeur verbale. Tous les exemples analogues cités ou qui pourraient l'être, rentrent nécessairement dans l'une ou l'autre de ces catégories : le nom d'agent ou le nom d'action tenant lieu d'un verbe. Or, comme nous l'avons vu, le verbe et le nom d'action ne sont que des modifications spéciales du nom d'agent. Il en résulte que le procédé logique qui consiste à employer l'une de ces trois espèces de mots pour l'autre, implique, non pas une manière différente de percevoir et de raisonner, mais simplement l'attribution d'un instrument plus ou moins spécial, à des fonctions ayant un caractère commun. Avant que l'industrie humaine n'ait multiplié à l'infini la forme des outils tranchants, selon les usages divers auxquels ils sont appelés à servir de nos jours, la hache de pierre de nos ancêtres suffisait à tous leurs besoins. Il en a été de même du langage. En ce qui le concerne, l'adjectif est comparable aux couteaux de silex; avec le pronom, dont il n'est qu'une forme, il a tenu lieu bien longtemps des dix espèces de mots. Les différentes sortes de noms en sont issues d'abord, et le verbe est une de ses plus récentes métamorphoses. Ainsi s'explique que dans les langues où l'évolution est moins avancée que celle des idiomes sémitiques et indo-européens, le verbe proprement dit fait défaut, ou ce qui revient au même, est encore confondu avec les noms d'agents et les noms d'actions sous une même enveloppe dont l'avenir le dégagera si, comme il y a lieu de le croire, une poussée analogue à celle qui a fait épanouir le langage des peuples civilisés continue de développer celui des nations sauvages.

On le voit, loin de prouver des différences mentales constitutives entre les races humaines, la comparaison des formes que revêt la proposition parmi les groupes ethniques les plus étrangers les uns aux autres établit au contraire qu'à ce point de vue, si le degré d'avancement n'est pas le même, à en juger par leurs effets, la disposition et le jeu des ressorts intellectuels auxquels il est dû sont identiques.

PAUL REGNAUD.

NOTES ET DISCUSSIONS

QUESTIONS DE PHILOSOPHIE MATHÉMATIQUE

Sur la notion du temps.

Monsieur le Directeur,

Dans la *Revue philosophique* de novembre 1888 (pages 498-502), M. Georges Vandame a imputé à M. Calinon un paralogisme qui serait passablement grossier, et il s'est étonné en même temps que M. Sorel et moi ayons sanctionné les conclusions qu'il prétend réfuter.

Dans une thèse un peu neuve, comme l'est au moins celle de M. Calinon, le plus difficile est sans doute de bien faire comprendre de quoi il est question, et nous devons certainement avouer que ce but, qui nous était imposé, n'a pas été atteint, au moins en ce qui concerne notre contradicteur.

Autrement, il ne se serait pas attaché à démontrer que le *changement de l'unité de temps* ne peut apporter, en mécanique, aucune modification dans les résultats des calculs donnant les directions des vitesses ou des accélérations. Car il ne s'agit nullement de savoir ce qui arriverait si on prenait pour unité, en mécanique, l'heure ou la minute au lieu de prendre la seconde, ou si l'on adoptait la division centésimale du temps.

La question est tout à fait différente. M. Vandame a été trompé, semble-t-il, par l'expression de *mouvement unité*, employée par M. Calinon, et où il ne faut voir qu'une métaphore. Ce qu'on demande, c'est ce qui arriverait si, au lieu de mesurer le temps par la rotation de la terre, comme nous le faisons en réalité, on le mesurait par un autre mouvement qui ne soit pas uniforme par rapport à celui de la terre autour de son axe.

Puisque la question n'a pas été bien comprise, il est peut être à propos, Monsieur le Directeur, d'insister et de montrer qu'il ne s'agit pas là d'une utopie, qu'au contraire cette hypothèse pourra se réaliser dans un avenir peut-être assez rapproché et cela d'ailleurs sans qu'il soit possible de constater rigoureusement la non-uniformité, par rapport au

mouvement de rotation de la terre, du nouveau mouvement à choisir pour mesurer le temps.

L'observation de la sphère céleste ne nous permet pas en fait d'apprécier les plus petites divisions de la seconde; au-dessous d'une certaine limite, il faut recourir à des artifices. Les plus commodes sont ceux où intervient l'électricité ; or, on conçoit qu'un mouvement électrique puisse être exactement défini tout à fait indépendamment du mouvement de la terre.

Dans une communication récente à l'Académie des sciences, M. Lippmann paraît être arrivé à une pareille définition, qui présente un intérêt théorique considérable. Admettons que sa méthode ne soulève aucune objection de la part de M. Vandame ou de quelque autre; on aurait donc un temps que j'appellerai le *temps électrique*, par opposition au *temps astronomique*.

La seconde électrique sera définie comme le temps pendant lequel, dans des conditions bien précises et pouvant être exactement reproduites, se fait une certaine dépense d'électricité évaluée suivant les unités spéciales convenables. Or, le chiffre à adopter pour la dépense correspondant à l'unité de temps étant évidemment arbitraire, on le choisira naturellement de telle sorte que, d'après les expériences à faire aussi rigoureusement que possible, on ne perçoive aucune différence entre la *seconde électrique* et la *seconde astronomique*. Il n'y aura donc, en fait, malgré le changement dans le principe de la mesure, aucune modification dans l'unité de temps; elle restera, en mécanique, la seconde, comme auparavant.

Maintenant, il peut se présenter deux cas dans l'avenir: ou bien la concordance établie dans notre siècle entre la seconde électrique et la seconde astronomique subsistera indéfiniment, mais, dans ce cas, jamais la longueur du passé écoulé ne garantira pour l'infinité de l'avenir le maintien de cette concordance; ou bien, au bout d'un nombre plus ou moins considérable de siècles, on constatera que la durée de la révolution sidérale est désormais supérieure ou inférieure à 86 400 secondes sidérales électriques, ou, en d'autres termes, la dépense électrique qui, dans des conditions définies, s'effectue, entre deux passages sucessifs d'une même étoile au méridien, ne sera plus la même qu'à l'époque actuelle.

Si ce dernier cas se présente, il est infiniment probable que l'on conviendra alors de regarder le *temps électrique* comme donnant la mesure régulière et uniforme, et que l'on considérera le mouvemont de rotation de la terre comme étant accéléré ou retardé. Le travail de M. Lippmann conduit donc à nous faire entrevoir une possibilité qui, auparavant, n'existait pas, celle de porter un jugement sur la non-conformité du mouvement de rotation de la terre avec un autre mouvement qu'il est également loisible de choisir comme uniforme.

Dans le cas où cette non-conformité serait reconnue, il s'ensuivrait que, théoriquement, si l'on appelle t le temps astronomique écoulé à

partir d'un certain instant initial, et θ la mesure électrique du même temps, on devra admettre entre t et θ une relation non linéaire, telle que, par exemple :

$$(1)\ t = \theta + \alpha\theta^2,$$

α étant, bien entendu, un coefficient positif ou négatif très petit, de façon que le terme $\alpha\theta^2$ ne devienne appréciable qu'au bout d'un certain nombre de siècles.

Mais je veux supposer que ce cas ne se présente jamais. Je dis que, même alors, il est possible d'admettre qu'il n'y ait pas identité absolue entre le temps électrique et le temps astronomique.

Une pendule, bien construite et bien réglée, peut nous donner, à chaque seconde, par ses aiguilles, l'heure astronomique ; mais pendant la seconde qui s'écoule, le mouvement des aiguilles est loin d'être uniforme ; il s'accélère, puis se retarde ; il n'y a que la moyenne qui nous sert ; c'est ce qu'on appelle un mouvement uniformément périodique.

Or, rien ne nous force à croire, quels que soient les moyens employés pour l'évaluation des petites fractions de la seconde, que, dans le *temps électrique*, il en doive être autrement ; que, par suite, on ne puisse supposer entre t et θ une relation telle que, par exemple, la suivante :

$$(2)\ t = \theta + a \sin. n \pi\theta,$$

qui jouit de cette propriété qu'elle donne pour t et θ des valeurs rigoureusement identiques, toutes les fois que θ sera égal à un nombre entier soit de secondes, soit de n^{es} de secondes. Si cette fraction du n^e de la seconde est la plus petite qui puisse être appréciée par l'observation des mouvements célestes et si, d'autre part, a est suffisamment petit, on ne pourra jamais constater une différence entre t et θ, une discordance entre le temps électrique et le temps astronomique, et cependant, si l'on considère l'un comme uniforme, l'autre sera seulement uniformément périodique.

Le lecteur qui a eu la patience de me suivre voit bien maintenant, je l'espère du moins, que la question de la substitution de θ à t est tout à fait différente de celle du changement de l'unité de temps. M. Vandame n'objectera certainement pas que cette substitution revient à faire continuellement varier l'unité de temps suivant une certaine période (formule 2) ou dans un certain sens (formule 1), et que ce qui est vrai pour un changement d'unité quelconque reste nécessairement vrai si l'unité varie continûment. S'il ne s'est pas aperçu d'une *ignoratio elenchi*, je le crois parfaitemenl incapable de commettre un *circulus* aussi vicieux. Car la théorie suppose avant tout que, si l'unité est arbitraire, elle est fixe ; dans le cas où l'on prétendrait la faire varier, on tomberait sur la question que nous avons précisément à examiner.

Or, comment on doit traiter cette question, c'est un point sur lequel il n'y a aucun désaccord entre les mathématiciens ; c'est ce qu'on appelle, non pas un changement d'unité, mais un *changement de va-*

riable indépendante, et il y a à appliquer des règles précises pour la transformation des dérivées successives qui entrent dans le calcul des vitesses et des accélérations.

La vitesse d'un mobile est, à chaque instant, la résultante de ses vitesses suivant trois axes coordonnés arbitraires. Si l'on passe de la mesure astronomique à la mesure électrique, si l'on substitue θ à t, il faudra multiplier chacune des composantes par la dérivée de t par rapport à θ; les composantes variant ainsi proportionnellement entre elles, la direction de leur résultante restera la même.

Si, pour passer d'une accélération composante à sa transformée, il suffisait de même de la multiplier par la dérivée seconde de t par rapport à θ, la direction de l'accélération ne changerait pas plus que celle de la vitesse. Mais M. Vandame croit-il qu'il en soit ainsi?

Il me suffit de lui poser cette question; car il n'y a pas de journal de mathématiques où on la laisserait discuter. A plus forte raison, ce n'est pas le cas de le faire dans la *Revue*.

Non seulement la thèse fondamentale de M. Calinon reste irréfutable, mais elle est la conséquence immédiate d'un véritable lieu commun en mathématiques. Comment n'a-t-elle pas été tirée plus tôt, c'est la seule chose qui peut étonner, et c'est précisément pour cela que cette remarque, très simple au fond, a quelque chose de génial. Mais il faut reconnaître d'un autre côté que, quelle que soit son importance philosophique, au point de vue technique étroit, elle n'apparaît comme susceptible d'aucune application, et c'est là, sans aucun doute, la vraie raison qui l'avait fait négliger.

Il est bien clair en effet que, quand même on reconnaîtrait dans l'avenir la nécessité ou la convenance d'admettre l'une des formules (1) ou (2) ci-dessus, les lois de la mécanique n'en seront pas ébranlées pour cela. M. Calinon a démontré que l'énoncé du principe de la loi d'action et de réaction suppose le choix d'une mesure du temps satisfaisant à certaines conditions; actuellement on regarde la mesure astronomique comme remplissant ces conditions; il est possible que plus tard on reconnaisse que cela n'est pas rigoureusement vrai, et qu'on prouve que les vérifications expérimentales de la loi en question sont plutôt d'accord avec la mesure électrique. Cela n'ira pas plus loin; si on a jamais à faire ce choix, il sera certainement plus délicat que celui qu'ont fait nos ancêtres entre le jour solaire moyen et le jour solaire vrai, mais la question sera au fond du même ordre. Nous choisirons toujours, pour le mouvement à considérer comme uniforme, celui dont l'adoption apportera le plus de simplicité dans l'énoncé des lois de la nature, mais jamais nous n'atteindrons à une mesure absolue du temps.

Veuillez agréer, etc.

PAUL TANNERY.

L'AGRANDISSEMENT DES ASTRES A L'HORIZON

La *Revue philosophique* de novembre 1888 contient une étude fort intéressante de M. Blondel sur l'agrandissement des astres à l'horizon, étude que nous nous félicitons d'avoir provoquée par notre article inséré dans le numéro de juillet. L'idée de M. Blondel de rattacher le jugement d'éloignement plus considérable des astres voisins de l'horizon à un jugement général sur la forme de la « voûte du ciel » nous paraît excellente, et il nous semble l'avoir appuyée de solides raisons. Il n'est peut-être pas, dès lors, sans intérêt de noter que Malebranche avait eu la même idée, mais en ajoutant que, au lieu de s'y attacher, il s'est appliqué, comme on le sait, à montrer les causes pouvant influer d'une façon directe sur la distance apparente des astres. Quoi qu'il en soit, voici un passage assez caractéristique de sa *Réponse à M. Régis :*

« Lorsqu'on regarde le ciel du milieu d'une campagne, sa voûte ne paraît point parfaitement sphérique, comme *b d d*[1]. Elle paraît comme un demi-sphéroïde aplati : de sorte que la ligne horizontale AB paraît double ou triple de la perpendiculaire AD. Ainsi, lorsque la lune est en *d*, elle paraît être en D; et lorsqu'elle est en *b*, elle parait être en B. Or AB est plus grand que AD, il en est double par exemple. Donc, lorsque la lune est dans l'horizon, sa distance apparente est double de celle du méridien[2]... »

Malebranche revient un peu plus loin sur la considération de l'aplatissement de la voûte céleste, à l'occasion d'une objection du P. Taquet : « Pour détruire, dit-il, la distance apparente du soleil couchant, il ne suffit pas de se cacher la campagne par le bord de son chapeau, il faut aussi se faire éclipser le ciel. Mais, apparemment, ce savant homme ne faisait pas attention à la voûte apparente du ciel, qui, comme je viens de dire, paraissant presque plate, doit causer à peu près la même apparence que les terres interposées ».

1. Les lettres minuscules désignent des points situés sur un demi-cercle, et les mêmes lettres majuscules des points situés à la fois sur les rayons aboutissant aux premiers points et sur un arc de cercle ayant mêmes extrémités que le diamètre. Cet arc de cercle ne répond pas exactement à la suite du texte qui exigerait une courbe telle qu'une demi-ellipse; mais il est plus satisfaisant que cette dernière courbe, répondant mieux, semble-t-il, à l'apparence. Les points *b* et B sont très voisins de l'horizon.

2. M. Blondel ne connaissait certainement pas ce passage, car il attribue à Malebranche la pensée qu'il suffit de cacher les points de repère pour faire disparaître l'effet de grossissement.

Qu'il nous soit permis maintenant de présenter quelques objections contre l'explication donnée par M. Blondel au sujet de l'effet produit par les nuées éclipsant à demi le soleil et la lune et les faisant paraître plus petits. Pour lui, comme nous ne nous approchons jamais des objets situés « en l'air », l'image tactile ne supplante pas, en ce qui les concerne, l'image visuelle, et au lieu de faire le raisonnement relatif à un astre voisin de l'horizon : « L'astre est plus éloigné, donc il est plus gros », nous disons : « Il est plus éloigné, donc nous le voyons plus petit ». L'explication est très ingénieuse sans doute; mais elle l'est peut-être trop, et l'irradiation, dont M. Blondel invoque lui-même l'effet précédemment, suffit amplement à expliquer la diminution apparente produite souvent par les brouillards. Nous ne saurions d'ailleurs admettre, avec lui, que les nuées produisent toujours un effet de diminution, ayant constaté des effets très variables suivant les conditions de l'observation. Nous avons signalé et discuté ce fait dans notre article du mois de juillet (p. 50), et nous ne trouvons rien dans le travail de M. Blondel qui infirme ce que nous avons dit sur ce point.

G. Lechalas.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Ed. Perrier. — Le Transformisme. 1 vol. in-18, Paris, J.-B. Baillière fils.

Depuis que Darwin a posé le premier avec précision le problème de l'évolution, et s'est prononcé pour la solution la plus hardie, la lutte est demeurée vive et passionnée entre ses partisans et ses adversaires. C'est surtout en France que les doctrines transformistes ont rencontré une vive opposition, et même aujourd'hui, alors que presque tous les savants étrangers admettent la théorie de l'évolution sous une forme ou sous une autre, quelques-uns des naturalistes français, parmi les plus illustres, la considèrent au contraire comme insuffisamment démontrée, ou même comme absolument fausse.

Incessamment cependant surgissent, au bénéfice de la cause de l'évolution, de nouveaux arguments tirés de l'étude d'êtres vivants ou fossiles jadis peu connus ou récemment découverts, tirés aussi d'une connaissance plus approfondie de la science embryogénique; de nouvelles théories viennent trouver leur place dans le cadre grandiose de la doctrine, pour la confirmer et la compléter; des objections sont levées; la généalogie de certains groupes est mieux déterminée, et chaque progrès de la biologie vient apporter un document aux savants qui se sont déjà prononcés en faveur des idées nouvelles.

C'est surtout aux esprits qu'intéresse ce mouvement incessant de la philosophie zoologique que s'adresse le nouvel ouvrage publié par M. Perrier. Dans un résumé aussi succinct, le savant professeur ne pouvait pas se proposer d'examiner et de discuter une à une toutes les objections qui ont été élevées contre le transformisme.

Exposer les différentes formes qu'a revêtues cette doctrine, rechercher jusqu'à quel point on a réussi à coordonner les efforts faits à toutes les époques pour arriver à une explication logique du monde vivant, voilà le but qu'il se propose dans ce court volume. Dans un autre ouvrage plus étendu, *la Philosophie zoologique avant Darwin*, M. Perrier avait insisté surtout sur les idées des prédécesseurs de Darwin. L'histoire des grandes étapes de la philosophie zoologique

dans l'antiquité, au moyen âge, au XVIIIe siècle, au commencement de notre époque, y est exposée avec assez de détails pour que l'auteur ait pu se contenter de la résumer brièvement dans les deux premiers chapitres du livre actuel. Il aborde donc presque immédiatement l'histoire des travaux de Darwin et dépeint en quelques pages « cet infatigable chercheur, ce penseur qui a su demeurer vingt ans impassible comme un Dieu, au milieu de la tempête qu'il avait déchaînée..... » Il recherche et met en relief l'ordre logique qui a présidé aux études de l'illustre réformateur des sciences naturelles. Le premier ouvrage de Darwin est le *Voyage d'un naturaliste autour du monde*, dans lequel il résume les nombreuses observations qu'il avait faites de 1831 à 1834 à bord du *Beagle*. C'est là un ouvrage capital au point de vue philosophique, car toute la vie scientifique de l'auteur s'y trouve déjà comme jalonnée. La formation des madréporiques y trouve une explication qui fut admise sans conteste jusqu'à ces dernières années; les mutations des espèces y sont nettement indiquées, et l'on peut dire que, durant toute sa vie, Darwin continue, en élevant sans cesse sa pensée, le voyage autour du monde, qui avait fait éclore tant d'idées fécondes dans son esprit de vingt ans.

Cependant, pendant de longues années, l'éminent observateur se recueille; il accumule les patientes recherches, les observations et les expériences les plus variées et les plus précises. Enfin, en 1859, le géologue ingénieux, l'habile anatomiste se révèle profond philosophe : il coordonne tous ses résultats et en tire de toutes pièces la théorie de la sélection naturelle et de la lutte pour la vie dans son livre à jamais célèbre, l'*Origine des espèces*. Darwin se réservait, d'ailleurs, après avoir exposé l'ensemble de ses théories, d'en reprendre point par point la démonstration, d'accumuler les preuves à l'appui de chacune des lois qu'il énonçait, dans des écrits spéciaux qu'il ne cessa de publier jusqu'à sa mort.

Darwin établit qu'entre les hybrides issus de l'union de deux animaux d'*espéce* différente et les métis, issus de deux animaux de *race* différente, il n'y a pas de ligne de démarcation réelle; qu'entre l'espèce et la race il existe par conséquent aussi tous les intermédiaires. L'une et l'autre sont sujettes à des variations progressives, mais parfois fort étendues. Ces variations, une fois réalisées dans quelques individus, se fixent plus ou moins dans leurs descendants en vertu de l'hérédité, produisent des formes nouvelles, dont les unes continuent à se modifier incessamment, dont d'autres, étroitement adaptées à certaines conditions d'existence, persistent aussi longtemps que ces conditions elles-mêmes et parfois indéfiniment, dont d'autres enfin, moins heureuses, s'éteignent sans laisser de descendants.

Les formes de transition, encore mal adaptées aux nouvelles conditions extérieures qui les ont fait naître, et prises pour ainsi dire entre deux feux dans la lutte pour l'existence, par les formes mêmes qu'elles unissent doivent disparaître rapidement, ce qui explique pourquoi elles

sont mal représentées dans la nature actuelle. Après la publication de l'*Origine des espèces*, Darwin poursuit la démonstration de sa doctrine, dans ses ouvrages sur la *Variation des animaux et des plantes sous l'action de la domestication*, sur les *Effets de la fécondation directe ou croisée dans le règne végétal*, sur les *Différentes formes de fleurs dans les plantes de la même espèce*. Il étudie même les phénomènes communs aux animaux et aux végétaux; et enfin, dans celui de ses traités qui eut peut-être le plus de retentissement, il aborde le problème si passionnant de la *Descendance de l'homme*. Quelle que soit la supériorité de son organisation et de son origine, l'homme n'a pas pour Darwin une essence, une origine différentes de celles des animaux : il descend d'une forme inférieure à lui-même; il présente des organes rudimentaires, des anomalies, des variations dont l'existence serait inexplicable si l'on ne les comparait à des organes homologues capables de fonctionner chez d'autres mammifères, et qui présentent tous les caractères propres aux phénomènes d'atavisme. Toute particularité organique, toute faculté de l'âme, chez l'homme civilisé, trouve son homologue, à un degré quelconque, dans une espèce animale, ou bien, si elle lui est rigoureusement spéciale, elle fait défaut dans les races humaines inférieures ou dégénérées, et s'offre comme un résultat de la civilisation. En somme, l'homme descend, selon Darwin, d'une souche voisine de celle qui a produit les singes, et particulièrement les singes de l'ancien continent. Ceux-ci dérivaient probablement des Lémuriens et par là des Marsupiaux et des Monotrèmes. On remonterait ensuite par les Reptiles et les Batraciens jusqu'aux Poissons. Darwin ne pouvait guère, vu l'état encore peu avancé des études embryogéniques à son époque, présenter avec beaucoup de précision la généalogie des Vertébrés, et surtout remonter au delà de ce groupe dans la série des ancêtres de l'homme. Il s'applique de préférence à examiner les transitions entre notre espèce et les espèces les plus voisines, et à déterminer l'origine des races humaines, dont il attribue la formation à un facteur dont la puissance s'étend bien au delà de l'espèce humaine, à la *sélection sexuelle*.

« Ainsi, dit M. Perrier, jusqu'à la fin de sa vie, Darwin ne cesse de perfectionner son œuvre, de l'étayer d'arguments nouveaux, où apparait toujours plus étonnante la merveilleuse sagacité de son esprit. » C'était bien là en effet la grande préoccupation de l'illustre savant : établir sur une base inébranlable le principe fondamental de toute sa théorie, la variabilité des espèces. Il avait senti que c'était là qu'il fallait chercher la clef de voûte de tout l'édifice, et que, cette vérité une fois admise, toutes les théories que l'on pouvait émettre ou qu'on avait déjà présentées pour expliquer la constitution des êtres vivants trouvaient un point d'appui solide si elles contenaient une part de vérité. De là vient l'influence considérable et légitime des idées darwiniennes sur l'esprit des naturalistes et des philosophes de notre époque.

En résumé, étant admis que les formes vivantes sont capables de variations lentes et graduelles, que ces variations peuvent être fixées par l'hérédité, Darwin montre aux naturalistes comment les variétés peuvent constituer des races, les races des espèces, comment persistent les seules espèces étroitement adaptées aux conditions d'existence que présente le monde actuel.

La route que doivent suivre les naturalistes et les philosophes pour arriver à la solution des grands problèmes biologiques, est ainsi éclairée, mais leur tâche est loin d'être terminée. Un petit nombre de formes vivantes ont d'abord apparu ; de celles-là sont descendues toutes les autres.

Qu'étaient ces formes primitives ? Quelles sont les transformations qu'elles ont subies pour arriver aux formes actuelles ? Quelles places occupent ces formes sur l'arbre généalogique où se distribue la descendance des formes initiales ? Tracer l'histoire de l'évolution de chacun des êtres vivants, réaliser pour l'ensemble des deux règnes ce que Darwin avait tenté pour l'espèce humaine, surprendre le mécanisme de l'évolution dont on connaissait seulement les causes générales, tels sont les problèmes qui se présentent aujourd'hui à l'étude de tous les naturalistes partisans des idées darwiniennes ; tel a été en particulier le programme que s'est proposé le célèbre professeur de l'université d'Iéna, *Ernest Hæckel.*

Si les idées de ce savant ont soulevé des polémiques encore plus passionnées que celles de Darwin et suscité contre le transformisme une opposition à laquelle on a voulu rallier tous les esprits qui professent des opinions spiritualistes, il faut bien avouer que la faute en est en grande partie à la vivacité avec laquelle Hæckel mettait les résultats de la science au service de ses convictions *monistes*, ou, ce qui revient à peu près au même, matérialistes. M. Perrier insiste de préférence dans son exposé sur la partie plus franchement zoologique de l'œuvre de Hæckel, et résume le tableau qu'il a proposé pour représenter l'arbre généalogie du règne animal. Le principe sur lequel s'appuie le naturaliste d'Iéna et qu'admettent comme lui tous les transformistes, avait déjà été entrevu par les anciens zoologistes, en particulier par Geoffroy Saint-Hilaire et Serres ; il peut s'énoncer ainsi : « Les formes diverses qu'affecte un animal pendant le cours de son développement reproduisent en abrégé les phases par lesquelles a passé son espèce dans la série des temps ; » ou bien, suivant la formule concise de Hæckel : *l'ontogénie est la répétition abrégée de la phylogénie.* Partant de là et examinant simultanément les formes inférieures des deux règnes et les premières formes du développement des êtres animés, Hæckel essaye de déterminer la série des ancêtres de tous les animaux connus. Il place au bas de l'échelle des êtres qui pour lui ne sont ni animaux ni végétaux et doivent constituer un règne spécial, le règne des *Protistes.* Ce sont les monères, les amibes, les infusoires et même les champignons. Dans ce groupe, chaque individu est formé, ou bien d'un seul

élément qu'il appelle *plastide*, ou bien d'éléments toujours identiques entre eux. Les descendants de ces Protistes étaient des sphères pleines ou creuses, formées de plastides ou cellules associées et qu'on nomme *morula* si toutes les cellules sont semblables, et *planula* si elles sont de deux sortes. Puis la forme commune à tous les animaux affectait la forme d'un sac à double enveloppe, formé par simple creusement de la *morula* et de la *planula*. C'est cet être hypothétique, réduit à un tégument et un estomac, cette *gastréade* qui pour Hæckel est l'ancêtre commun de toutes les formes animales. A partir de ce stade embryogénique dit *gastrula*, les diverses branches commencent à s'écarter du tronc commun. Si la larve gastrula, jusqu'alors errante dans la mer, tombe au fond et se fixe, elle donne naissance aux rameaux des Éponges et des Polypes, dont les types inférieurs rappellent encore la forme d'un simple sac à une seule ouverture. Si la larve reste libre, elle fournit le rameau des Vers auquel se rattachent tous les autres groupes d'animaux.

Nous ne pouvons pas, dans un résumé aussi succinct, suivre Hæckel dans le détail de son exposé phylogénétique; nous ne pouvons pas non plus reproduire les 22 termes de la série généalogique qu'il propose pour l'espèce humaine; nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à l'analyse de M. Perrier, dont nous croyons cependant devoir citer les réserves au sujet des résultats obtenus par le savant allemand. « En dehors de la part considérable d'hypothèses qu'elle contient, la phylogénie de Hæckel laisse de côté bien des faits qui étaient déjà définitivement admis en 1877, date de la publication de l'édition française de l'*Anthropogénie*, dont les principes avaient été professés dès 1873 à Iéna.

« Hæckel, dans ses leçons, s'était en effet peut-être un peu trop préoccupé des formes embryonnaires, pas assez des formes adultes que celles-ci doivent, en définitive, réaliser. »

Ces quelques lignes suffisent pour expliquer pourquoi bien des zoologistes, même parmi les partisans les plus convaincus de l'évolution, refusent d'accepter les considérations phylogénétiques de Hæckel; pourquoi d'autres, bien qu'en acceptant les principes, ont constitué des arbres généalogiques notablement différents. La critique faite par M. Perrier des théories hæckeliennes prépare enfin l'exposition des derniers résultats de la zoologie moderne, et des idées personnelles que l'auteur a développées dans la seconde partie de son ouvrage.

Aux yeux de M. Perrier, une explication quelconque des phénomènes naturels, pour avoir une valeur scientifique, doit être dégagée de toute considération *a priori*, de toute appréciation de sentiment; elle doit, à l'exemple des théories des sciences physiques, résulter de l'exposition des phénomènes présentés dans un ordre logique, c'est-à-dire en s'élevant des plus simples aux plus compliqués. La méthode la plus généralement suivie jusqu'à ces dernières années dans les sciences naturelles diffère de la précédente en ce qu'elle pose en principe qu'il faut toujours

aller du *connu* à l'*inconnu*; or le connu n'est pas toujours le plus simple; et l'homme même, qui est à coup sûr l'être vivant le mieux connu de tous, est aussi probablement le plus complexe. Or vouloir expliquer tous les animaux par l'homme et les êtres qui en approchent le plus, c'est s'interdire absolument toute explication véritable et limiter d'avance toute la science à des comparaisons plus ou moins légitimes. Les partisans les plus convaincus de l'unité de plan de composition n'ont jamais, il est vrai, voulu retouver partout une exacte copie de l'homme; mais, suivant M. Perrier, « l'étude des animaux inférieurs étant venue révéler une foule de phénomènes absolument imprévus, on s'est d'abord préoccupé de chercher quels rapports ils pouvaient offrir avec les phénomènes plus ou moins différents observés déjà chez les vertébrés et les animaux qui s'en rapprochent le plus ». La méthode suivie par M. Perrier consiste au contraire à profiter de tout ce qu'on sait de plus certain sur les animaux inférieurs et à chercher « s'il existe un phénomène élémentaire qui puisse être considéré comme un facteur essentiel de la complication organique et qui puisse permettre de remonter des formes simples aux formes les plus élevées, par une suite ininterrompue de stades conséquences nécessaires les uns des autres ».

Ce phénomène élémentaire, M. Perrier le trouve dans ce qu'on a appelé jusqu'ici la *génération agame*, la *reproduction par division*, le *bourgeonnement*. Les êtres unicellulaires, les *plastides*, une fois arrivées à certaines dimensions, qu'elles ne peuvent pas dépasser, jouissent de la propriété de produire, en se divisant, d'autres êtres semblables qui tantôt se détachent pour mener une vie indépendante, tantôt restent plus ou moins étroitement unis aux plastides qui leur ont donné naissance. Ce phénomène se manifeste également au plus haut degré chez les formes animales inférieures qui peuvent donner naissance, par la multiplication des éléments qui les composent, à des *bourgeons* formés à peu d'exception près des mêmes tissus : ces bourgeons de leur côté peuvent s'arrêter plus ou moins tard dans leur développement, ils peuvent rester fixés à l'animal dont ils proviennent; ils peuvent aussi se détacher et former des individus complètement distincts. Dans tous les cas, cette propriété générale du bourgeonnement, s'appliquant à tous les êtres vivants, permet de concevoir d'une manière simple le mécanisme de la production des formes les plus diverses. Ainsi un animal déjà formé de parties issues du bourgeonnement de l'une d'entre elles peut être le siège des mêmes phénomènes, et de la sorte se forment les *colonies* plus ou moins compliquées dont l'*individualité*, comparée à celle des animaux supérieurs, a soulevé tant de discussions. Or M. Perrier, au lieu de chercher à expliquer ces organismes par une telle comparaison, leur demande au contraire l'explication de l'organisation et du mode de développement des termes supérieurs des différentes séries dans lesquelles se décompose le règne animal.

C'est là précisément le point capital de la théorie : les phénomènes de reproduction connus sous le nom de *génération scissipare*, *gemmipare*, agames, etc., sont ramenés à une simple dissociation de bourgeons plus ou moins semblables entre eux.

Quand cette dissociation n'a pas lieu, quand les bourgeons demeurent unis, on assiste, à mesure qu'on s'éloigne des formes inférieures, à une *division du travail physiologique* qui se manifeste, de plus en plus accentuée, entre des parties semblables à l'origine; la constitution morphologique de chacune des parties est ainsi modifiée, si bien que, chacune, se dévouant à un rôle spécial, ne peut plus se passer de toutes les autres : il en résulte une *solidarisation* de plus en plus complète, qui fait de la colonie primitive un *tout* aux parties inséparables, un *individu* dans toute la force du terme.

Ces phénomènes, poursuivis dans toutes leurs conséquences, permettent à M. Perrier d'expliquer la nature morphologique d'un grand nombre d'organismes, et d'établir l'enchaînement qui relie tous les termes d'une même série. Mais ils ne suffiraient pas pour interpréter l'histoire du *développement embryogénique* d'un grand nombre d'animaux, surtout parmi les plus élevés des divers embranchements. Il faut faire appel à un autre phénomène non moins général, et qui est d'ailleurs une conséquence de ce que l'ontogénie est la reproduction abrégée de la phylogénie : ce phénomène est celui de l'*accélération embryogénique*. L'œuf tendant à reproduire le plus rapidement possible la colonie tout entière au point maximum de son évolution, les stades par lesquels l'espèce a passé pour arriver à l'état actuel seront franchis plus rapidement, la coalescence des organes sera favorisée, et parfois presque rien dans le développement ainsi raccourci d'un être supérieur ne pourra faire entrevoir directement sa véritable origine.

Pour bien faire comprendre en quoi consiste ce phénomène, il est nécessaire d'avoir présent à l'esprit que le règne animal, d'après M. Perrier, peut être décomposé en un certain nombre de séries dans lesquelles les formes peuvent être ordonnées de manière que leur complication aille en croissant jusqu'à un certain maximum, qui peut être, dans quelques cas, suivi de décroissance. Dans ces séries, les formes s'enchaînent par un procédé morphologique constant dans son mode d'action, s'il est varié dans ses effets. Si l'on vient à comparer le mode de développement embryogénique des termes inférieurs à celui des termes qui s'approchent du maximum ou le dépassent en rétrogradant, le résultat de cette comparaison peut être exprimé en disant que les phénomènes embryogéniques s'accélèrent à mesure qu'on s'élève dans la série, le nombre des parties qui se forment ou se différencient presque simultanément, augmentant ainsi peu à peu. Il est d'ailleurs utile d'observer que cette accélération procède quelquefois d'une manière assez inégale, par soubresauts, pour ainsi dire, et que dans certains genres, rares il est vrai, des espèces voisines ont les unes l'embryogénie presque normale et les autres une embryogénie plus ou

moins condensée. Quoi qu'il en soit, et à condition de considérer des groupes quelque peu étendus, des familles par exemple, on peut trouver là toute une méthode de coordination des phénomènes embryogéniques parallèle à la méthode de coordination des phénomènes morphologiques que nous venons d'exposer; mais il y a plus que cela : en amenant la formation presque simultanée dans l'espace restreint que limitent les enveloppes de l'œuf, d'organes normalement séparés, l'accélération embryogénique favorise la coalescence de ces organes, celle même des segments ou des ramifications du corps, et devient ainsi un élément de diversification spontanée des organismes.

Tels sont les traits essentiels de la théorie de la formation des organismes que M. Perrier a développée en 1881 dans son livre *les Colonies animales*. Dans son nouvel ouvrage, cette théorie, modifiée sur certains points de détail, se trouve présentée sous une forme à la fois condensée et didactique qui permet de la saisir facilement dans son ensemble.

Présenté sous cet aspect, le transformisme prend un caractère nouveau, qu'il importe de mettre en lumière. A la suite des travaux de Darwin, chacune des théories émises par les prédécesseurs de l'illustre savant avait déjà pris une signification plus précise et s'était déjà, jusqu'à un certain point, classée à son rang. La théorie de l'unité de plan de Geoffroy, combinée avec la notion des grands groupes zoologiques, tels que l'entendait Cuvier; le principe de la subordination des caractères, le principe de Lamark relatif à la variation des formes sous l'influence du milieu; la théorie des zoonites de Moquin-Tandon, la division du travail physiologique exposée par H. Milne Edwards, tout cela cessait de se présenter sous l'aspect de vues de l'esprit pour ainsi dire abstraites et métaphysiques, et prenait une place mieux définie dans la solution du grand problème de la zoologie. La théorie de M. Perrier nous fait faire un pas de plus : elle nous montre l'édification successive des organismes, et analyse le procédé de cette édification. Ces formes, que Darwin nous présente comme plastiques et capables de se modifier sous l'influence de la sélection naturelle, comment se sont-elles modifiées?

Ces types que Hæckel dispose en série, comment dérivent-ils les uns des autres? Par suite d'une propriété physiologique générale et nettement définie : l'aptitude des organismes inférieurs à former des *bourgeons* similaires plus ou moins indépendants et capables de se différencier les uns des autres. La *répétition des parties* est la conséquence la plus directe du bourgeonnement; dans ces parties une fois assemblées se manifeste la *division du travail physiologique;* les *conditions* variées dans lesquelles s'effectue leur groupement entraînent l'apparition de *types de structure;* dans chacun de ces types, lorsque la division du travail a été poussée assez loin, le nombre des parties se limitent, elles se placent dans un ordre déterminé; l'*unité* de plan apparaît et se maintient dans toute l'étendue de groupes nombreux, les Insectes, les Mollusques ou les Vertébrés par exemple.

Ainsi se trouvent de nouveau coordonnés, et cette fois d'une manière tout à fait concrète et précise, les grandes lois biologiques découvertes et démontrées par les savants des diverses époques.

Ce court exposé suffit, je l'espère, pour faire comprendre quelles sont les tendances de l'école transformiste contemporaine et quelle est la nature des questions qu'il lui reste à élucider.

Ces principes une fois posés et démontrés par de nombreux exemples, on peut en effet reprendre avec confiance la tâche que s'était proposée Hæckel et tenter l'explication des diverses formes animales. De toutes parts d'ailleurs, les zoologistes des nations les plus diverses s'étaient attachés avec ardeur à déterminer aussi rigoureusement que possible l'enchaînement des êtres qui faisaient plus spécialement l'objet de leurs études; depuis longtemps Hæckel avait présenté sa célèbre phylogénie des Éponges; d'autre part, l'histoire généalogique des Mammifères a fait dans ces dernières années de grands progrès; celle des Poissons préoccupe les naturalistes allemands les plus éminents; celle des Echinodermes a été mise en lumière par M. Perrier lui-même, dans une longue suite de travaux, et se présente aujourd'hui avec un caractère de simplicité qu'on était à peine en droit d'espérer.

Pour ce qui concerne les animaux inférieurs, les divergences d'opinion sont encore parfois assez vives; cependant pour les Cœlentérés en particulier, si l'on admet la théorie des colonies animales, la coordination des formes s'établit pour ainsi dire d'elle-même, et la série phylogénétique s'en déduit avec la plus grande facilité; dans quelques cas enfin, si l'entraînement paraît encore un peu hypothétique, il n'est pas douteux que de nouvelles recherches d'embryogénie et d'anatomie comparée ne viennent bientôt lever les dernières difficultés.

Si, malgré tant de résultats importants auxquels est arrivée la zoologie moderne, malgré les efforts persévérants et concordants des savants appartenant aux écoles les plus diverses, le dernier mot n'est pas dit au sujet des relations morphologiques et phylogénétiques des animaux, il ne peut pas l'être encore, on le conçoit sans peine, pour les grands problèmes que se posent le naturaliste et le philosophe. « Aux premières questions qui se posent : Qu'est-ce que la vie? Comment la vie a-t-elle pris naissance sur la terre? nous n'avons aucune réponse. » La descendance des formes vivantes ne peut pas elle-même être démontrée directement, et nous ne pourrons probablement jamais prouver *mathématiquement* que l'évolution des êtres s'est réellement produite aux diverses époques géologiques, ainsi que nous pouvons le concevoir parfois avec une grande vraisemblance. Mais si nous arrivons à édifier une théorie dont tous les principes soient vérifiés par l'observation et même par l'expérience, une théorie qui permette d'expliquer d'une manière simple et logique les phénomènes les plus compliqués, en les ramenant aux phénomènes les plus simples et les plus généraux, n'aurons-nous pas réalisé l'idéal que se proposent les sciences physico-chimiques, dont les théories nous semblent appuyées par des arguments

inébranlables? Tel est actuellement le but commun des zoologistes, du moins de ceux qui pensent que la raison humaine est capable d'entrevoir la vérité sur ces problèmes. Le livre de M. Perrier nous montre qu'aucun de ces efforts n'a été stérile; il établit quelle fut la part de chacun dans les résultats acquis : il nous fait partager enfin la confiance profonde et légitime de l'auteur dans le succès définitif.

FÉLIX BERNARD.

Georges Lyon. — L'IDÉALISME EN ANGLETERRE AU XVIII[e] SIÈCLE, in-8°, Paris, Alcan, 1888.

Ce remarquable ouvrage se distingue par le double mérite de l'exposition et de l'expression. La foi idéaliste de l'auteur donne un intérêt soutenu à cette série de chapitres dont chacun nous présente, sous des aspects et avec des développements différents, une doctrine qui lui est chère. L'intérêt, déjà grand quand il s'agit de personnages tels que Descartes, Malebranche, Berkeley, Hume, est plus vif peut-être là où M. Lyon nous fait part de ce qu'on pourrait appeler ses découvertes. Le mot ne paraîtra pas trop fort si l'on songe que, dans ce livre, des idéalistes [1] comme Burthogge, Norris, Collier, Johnson, Edwards, dont les noms presque seuls nous étaient jusqu'ici connus, sont étudiés avec une abondance d'informations puisées aux sources les plus directes. M. Lyon n'a pas craint d'aller consulter sur les lieux mêmes les manuscrits de quelques-uns de ces auteurs; il s'est procuré, non sans peine, des exemplaires à peu près introuvables, et nous a restitué ainsi un des chapitres importants de l'histoire de la pensée moderne. C'est un service dont on ne peut lui savoir trop de gré.

Je ne voudrais pas répondre que M. Lyon ait su toujours se défendre d'une tendresse excessive à l'égard de ces idéalistes, presque ignorés avant son livre, et qui lui devront le bénéfice d'une notoriété tardive. Avec la meilleure volonté du monde, je ne puis me résoudre à ne pas trouver Burthogge et Collier quelque peu surfaits. Voici, par exemple, une assertion de Burthogge qui me déconcerte : *La substance en soi est un attribut qui appartient à quelque chose d'autre*. M. Lyon l'enregistre sans observation, et semble y voir, avec son auteur, un puissant argument en faveur de l'idéalisme. Par exemple, encore, Collier affirme que, quand Apelle se figure un centaure, il voit hors de lui la bête fabuleuse dont il trace le portrait, et M. Lyon n'y contredit pas. C'est là pourtant une affirmation bien gratuite et que dément le témoignage immédiat de la conscience. En général, M. Lyon nous paraît accepter un peu trop facilement comme valables des arguments idéalistes dont

1. Nous devons avertir que nous entendons ici par idéalistes les philosophes qui nient la réalité objective du monde antérieur.

la solidité ne résisterait pas à l'épreuve d'une discussion sérieuse. Mais cette discussion, je n'y veux pas entrer. Le caractère de l'ouvrage de M. Lyon est surtout historique : c'est sur le terrain de l'histoire que je prétends me tenir avec lui.

A ce point de vue, je ne saurais entièrement accorder à M. Lyon que le cartésianisme soit l'unique ni même la principale source de l'idéalisme anglais au XVIIIe siècle. Sans sortir de l'Angleterre, j'y trouve deux courants qui tout autant, mieux même que l'influence cartésienne, devaient conduire logiquement à la négation de la réalité absolue et objective du monde extérieur. Le premier, c'est le courant sensualiste, avec Bacon et Hobbes. On sait l'admiration de Bacon pour Démocrite, le premier peut-être qui ait nettement affirmé la subjectivité des qualités secondes : νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν. Quant à Hobbes, à peine mentionné par M. Lyon et dont l'action fut si puissante sur la pensée anglaise, il fait explicitement profession de foi idéaliste. On ne saurait d'ailleurs méconnaître les affinités étroites du sensualisme avec une doctrine qui nie la réalité des substances.

L'autre courant est celui qui pénètre la philosophie anglaise par les platoniciens de Cambridge, et qui dérive, selon toute probabilité, du platonisme de la Renaissance. C'est à cette influence mystique que j'attribuerais volontiers la curieuse théorie de l'*esprit mosaïque*, dans Burthogge, l'*idée mondaine* de Norris, les *archées* de Collier et l'inspiration de la *Siris* de Berkeley. Le platonisme, qui atténue la réalité des objets sensibles au point de la réduire pratiquement à rien, préparait merveilleusement la voie à l'idéalisme anglais du XVIIIe siècle.

Ainsi deux tendances aussi opposées que possible, la tendance sensualiste et la tendance platonicienne, semblent converger vers l'immatérialisme de Berkeley et de Hume, et suffisent, sans qu'il soit besoin de sortir de l'Angleterre, pour en expliquer l'avènement. Je ne nie pas, bien entendu, l'influence de la philosophie cartésienne sur la pensée anglaise; elle est attestée par des témoignages nombreux, authentiques, remarquablement groupés et mis en leur meilleur jour par M. Lyon. Je conteste seulement que cette influence ait été aussi exclusive ou même aussi prépondérante qu'il paraît au savant historien. Il y a là une question de mesure, délicate sans doute, mais qui valait la peine d'être soulevée.

Si d'ailleurs Descartes et surtout Malebranche exercèrent une action considérable sur les méditations d'un Norris, d'un Collier, même d'un Berkeley, il ne s'ensuit pas, comme le voudrait M. Lyon, que Descartes ait été un idéaliste d'intention, ni même qu'il soit légitime de faire de l'idéalisme une conséquence rigoureuse de ses principes. J'insisterai sur ce point, parce qu'il y a là, selon moi, toute une méthode d'exposition et d'interprétation à discuter.

Quand un homme comme Descartes a dit avec une netteté et une précision incomparables ce qu'il a voulu dire; quand ses œuvres les plus importantes, celles où il a exprimé sa vraie pensée, sont aux mains de

tout le monde, il ne me paraît pas qu'on ait le droit de lui prêter des intentions secrètes, de solliciter les textes les plus clairs pour les tirer à une doctrine qu'ils répudient. M. Lyon sait bien, et il ne le dissimule pas, que Descartes tient en définitive pour la réalité du monde extérieur; mais, selon lui, ce réalisme manque de sincérité; un scrupule seul (peut-être la crainte d'être taxé d'hérésie?) l'empêche d'être explicitement idéaliste; ses preuves en faveur de la réalité d'une substance matérielle sont d'une faiblesse telle qu'il n'a pu ne pas en avoir le sentiment et qu'on ne peut supposer un instant qu'il s'en soit contenté. Leur faiblesse même, jointe à la force invincible des objections qu'elles ont l'apparente prétention de réfuter, suffit à établir que Descartes est idéaliste de cœur et d'intime conviction.

Tel n'est pas notre avis, et nous croyons servir la vérité et les intérêts de la saine méthode historique, en combattant pied à pied cette thèse de M. Lyon.

Selon M. Lyon, le doute méthodique, qui porte principalement sur l'existence des corps, serait plus sérieux et plus sincère dans les *Méditations* que dans le *Discours.* — C'est là une impression que rien ne justifie. M. Lyon ajoute que la question de l'existence du monde extérieur n'est pas expressément posée dans le *Discours* avant le *Cogito.* Elle l'est en propres termes : « Considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, etc. »; de quoi peut-il s'agir ici, sinon de la valeur objective des représentations sensibles? Et quant aux *Méditations*, Descartes sans doute y discute longuement le problème de l'existence des objets matériels, mais pas un instant il ne laisse croire que cette existence soit par lui rejetée. « Toutes les erreurs qui procèdent des sens y sont exposées (dans la sixième méditation) avec les moyens de les éviter, et enfin j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles. *Non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens*, mais parce qu'en les considérant de près l'on vient à connaître qu'elles ne sont pas si fermes ni si évidentes que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme. »

Mais, dit-on, ces prétendues preuves sont si faibles que Descartes n'a pu de bonne foi les juger satisfaisantes; n'avoue-t-il pas lui-même, dans l'analyse célèbre du morceau de cire, que quand on distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et qu'on la considère toute nue, on ne la peut concevoir de cette sorte sans un esprit humain? Et M. Lyon de conclure : « Combien il serait aisé, *en pressant un peu ces riches paroles,* d'y reconnaître un sens bien voisin du subjectivisme qu'exposera le *Traité* de Berkeley *de la connaissance humaine!* Sans doute les deux écrivains diffèrent en ce que le second niera ces sortes de per-

ceptions intellectuelles que le premier acceptait. Mais ils conviennent l'un et l'autre en ceci d'essentiel : point de morceau de cire que pour un esprit. »

Pour arracher cet aveu aux paroles de Descartes, il faudrait les presser, ou plutôt les torturer au point de leur faire dire toute autre chose que ce qu'elles veulent dire. Descartes s'est attaché simplement à montrer que la cire réelle, substantielle, n'est pas ce que les sens ou l'imagination nous présentent, mais ce que l'entendement conçoit. La connaissance de la substance est un acte proprement intellectuel; mais cet acte saisit une réalité objective, tandis que les sensations de couleur, de saveur, etc., ne sont que dans l'âme. Loin donc qu'on puisse attribuer aux paroles de Descartes une signification idéaliste, il est impossible de n'y pas voir l'affirmation la plus nette d'une substance matérielle qui n'est pas l'esprit (lequel est inétendu), mais que l'esprit seul connaît.

L'objet de la troisième méditation n'est pas, comme M. Lyon paraît le croire, de savoir si la matière existe ou non en dehors de l'esprit, mais si les choses sensibles ressemblent aux idées que nous en avons, et si les idées des qualités sensibles correspondent à des réalités distinctes du *moi*. Descartes, il est vrai, dit, en parlant de l'étendue, que l'idée en peut être contenue en moi *éminemment*, et être ainsi produite par moi, bien que la puissance que j'ai de produire cette idée ne me soit pas connue; c'est là une objection grave et qui, si elle était solide, conduirait assez directement à l'idéalisme; mais Descartes ne peut s'arrêter à cette hypothèse. Pour lui, l'âme n'est rien qu'une chose qui pense; par suite, elle doit connaître tout ce dont elle est capable; et si elle l'était de produire l'idée de l'étendue sans qu'il y eût aucune étendue réelle dont cette idée fût l'expression, elle le saurait. Il en est de ceci comme du pouvoir par lequel je pourrais faire que moi, qui suis maintenant, je fusse encore un moment après; « si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser et en avoir connaissance : mais je n'en ressens aucune dans moi, et par là je connais évidemment, etc. »

Quant à la sixième méditation, où la question de l'existence des choses matérielles est nettement posée, il ne me semble pas que M. Lyon en ait donné une idée parfaitement exacte. L'analyse qu'il en présente ne fait pas ressortir toute la force et toute la délicatesse de la démonstration cartésienne; aussi peut-il aisément conclure que cette insuffisante démonstration ne saurait avoir contenté Descartes et que l'idéalisme est le fond, sinon de sa pensée, au moins de son système.

Suivons pas à pas la marche savante de la déduction dans la sixième méditation; nous verrons que la preuve, compliquée je l'accorde, a de quoi, malgré tout, satisfaire les plus exigeants.

Descartes établit :

1° Qu'il y a une distinction absolue des essences, répondant à une distinction possible des substances, si celles-ci existent.

2° Qu'il existe une substance (celle que saisit immédiatement l'intuition de la conscience, *Cogito*), laquelle exclut l'essence de l'étendue.

3° Ma substance a diverses facultés qui sont comme ses modes; par exemple, la faculté d'imaginer, celle de sentir.

4° Je connais la faculté de changer de lieu, de prendre différentes situations. Ces facultés supposent, comme les précédentes, une substance; mais, dans leur concept clair et distinct, il y a une sorte d'extension qui se trouve contenue, mais point du tout d'intelligence. Voilà la substance matérielle démontrée.

5° La faculté de produire en moi des sensations ne peut être en moi qui ne suis qu'une chose qui pense; car elle ne présuppose point ma pensée et de plus ces idées sensibles me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune façon. Elle doit donc être en quelque substance qui n'est pas Dieu, ni un esprit comme le mien; car l'inclination à croire qu'elle est dans une substance corporelle est une de ces dispositions créées en moi par Dieu même et qui constituent ma nature. Or ce que la nature m'enseigne contient nécessairement quelque vérité.

Ici une discussion commence : qu'est-ce proprement que ma nature?

Descartes donne d'abord une définition générale : par ma nature, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données. L'un des enseignements de la nature, c'est que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger, de boire, etc. D'où l'union très intime des deux substances, corps et âme.

Un autre enseignement de la nature, c'est qu'il y a des corps autour du mien, desquels j'ai à poursuivre les uns et à fuir les autres.

Si maintenant, d'une façon plus restreinte, j'appelle *nature*, en cette discussion, les choses que Dieu m'a données en tant que je suis composé d'une âme et d'un corps, tout ce que la nature m'enseigne à ce point de vue, c'est qu'il *y a des choses* à rechercher ou à éviter; quant à ce que ces choses sont en elles-mêmes, c'est à l'esprit seul, non au composé de l'esprit et du corps, qu'il appartient de le connaître.

La nature, qui est l'œuvre de Dieu, ne saurait me tromper, tant que je m'en tiens à ce qu'elle me fait connaître clairement et distinctement; comment donc nous induit-elle parfois en des erreurs funestes? C'est ainsi qu'elle inspire à l'hydropique un désir de boire, dont la satisfaction ne fait qu'aggraver son mal.

Descartes accorde que, dans certaines circonstances, la nature nous trompe, mais en vertu d'une cause accidentelle, exceptionnelle, qui provoque les mêmes mouvements physiques, par suite les mêmes sentiments que la cause véritable instituée par Dieu. L'erreur ne sera donc jamais qu'accidentelle, et je ne puis plus craindre « qu'il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement (*quotidie*, dans le texte latin) représentées par mes sens ».

Donc le réalisme, fondé d'abord sur les principes de substance et de

cause, puis sur notre constitution telle qu'elle a été établie par Dieu, se distingue profondément de tous les préjugés que la réflexion et la science dissipent. La théorie cartésienne suppose la création continuée d'un certain agencement des choses, et dans l'homme, de certaines tendances innées, pratiquement irrésistibles, et dont la légitimité s'atteste par leur permanence et leur universalité. L'erreur vient du jugement, qui affirme au delà ; elle est redressée par le critérium de l'idée claire et distincte, et n'est jamais qu'accidentelle. En définitive, Descartes soutient la cause du bon sens. Il faut bien faire en philosophie une part à la *nature*, à la croyance instinctive. Cette croyance, quand elle a pour objet une existence aussi constamment, aussi manifestement affirmée que celle d'un monde extérieur, lui paraît emporter une certitude égale en fait, sinon en théorie, à celle de l'évidence immédiate, ou de l'évidence indirecte qui résulte de la démonstration.

Mais ne l'oublions pas : cela seul, pour Descartes, est réel dans ce monde extérieur, qui est conçu clairement et distinctement ; c'est à savoir l'objet de la *pura mathesis*, l'étendue et le mouvement. « Nous concevons cette matière (l'étendue), dit-il dans les Principes, comme une chose différente de nous-mêmes et de notre pensée. » « Le mouvement, dit-il encore, a été créé directement par Dieu avec la matière ainsi que le repos. » Le doute de Descartes, ou plutôt sa négation, ne porte que sur l'existence dans les choses des qualités secondes, saveur, couleur, etc., et encore elles y sont, mais non semblables aux idées sensibles que nous en avons. Elles y sont en tant que mouvements et figures de l'étendue. Elles se ramènent à des modifications de cette chose qu'étudie la géométrie. Ce qui, dans les corps, excite en nous quelque sentiment, ce sont « les diverses figures, situations, grandeurs et mouvements de leurs parties ». Le réaliste le plus déterminé n'en demande pas davantage, sauf peut-être qu'il ajoutera, avec Leibniz, la *force*. Et encore Descartes parle de la « *force* dont les parties (de la matière) étaient mues au commencement, et qui continue en elles par après ».

Ce monde purement géométrique et mécanique fut accusé par Gassendi d'être tout subjectif. M. Lyon, qui cite l'intéressant passage des *instances aux cinquièmes objections*, ajoute : « Suppose-t-on que Descartes s'émeuve d'une insinuation de ce genre ? Loin de là, fait observer un de nos maîtres, « il ne se soucie pas de l'objection ; il la prend ironi- « quement ; on voit qu'il entend que l'intelligible est seul. Il la considère « comme un compliment. » — Personne plus que moi n'est prêt à s'incliner devant la haute autorité dont on invoque ici le témoignage ; mais pourquoi ne pas citer la réponse de Descartes lui-même ? « Voilà, dit-il, l'objection des objections, et l'abrégé de toute la doctrine des excellents esprits qui sont ici allégués. Toutes les choses que nous pouvons entendre et concevoir ne sont à leur compte que des imaginations et des fictions de notre esprit qui ne peuvent avoir aucune substance, d'où il suit qu'il n'y a rien que ce qu'on ne peut aucunement entendre,

ni concevoir, ou imaginer, qu'on doive admettre pour vrai, c'est-à-dire qu'il faut entièrement fermer la porte à la raison et se contenter d'être singe ou perroquet, et non plus homme, pour mériter d'être mis au rang de ces excellents esprits. Car si les choses qu'on peut concevoir doivent être estimées fausses pour cela seul qu'on les peut concevoir, que reste-t-il, sinon qu'on doit seulement recevoir pour vraies celles qu'on ne conçoit pas, et en composer sa doctrine, en imitant les autres, sans savoir pourquoi on les imite, comme font les singes, et en ne proférant que des paroles dont on n'entend point le sens, comme font les perroquets. Mais j'ai bien de quoi me consoler, pour ce qu'on joint ici ma physique avec les pures mathématiques, auxquelles je souhaite surtout qu'elle ressemble. »

Il y a certes de l'ironie, et Descartes ne paraît pas se soucier beaucoup de l'objection; mais c'est qu'il la trouve absurde et indigne d'une réfutation. L'intelligible seul est, pour lui, réel; s'ensuit-il qu'il absorbe l'intelligible dans l'intelligence? Loin de là, l'intelligibilité est à ses yeux l'essentiel caractère de l'objectivité. Ce que Descartes prend pour un compliment, c'est qu'on rapproche sa physique de la pure mathématique; ce n'est pas qu'on ait pu voir dans son système un idéalisme auquel le ton méprisant de sa réponse prouve qu'il n'a jamais pensé. Les idéalistes sont à ses yeux ceux qui substituent à la réalité *les imaginations et les fictions de leur esprit*. L'eût-on flatté, par hasard, en l'enrôlant parmi eux?

Mais, dit-on, Descartes a beau faire, l'étendue géométrique est chose abstraite, non réelle, et, qu'il le veuille ou non, réduisant la matière à l'étendue, il est idéaliste. — D'abord Descartes définit ordinairement la matière une *substance* ou une *chose* étendue; ce qui n'est pas tout à fait la même chose que de l'identifier purement et simplement à l'étendue; puis, je ne fais nulle difficulté de reconnaître qu'en réduisant toute la réalité matérielle à ce qui peut être l'objet des mathématiques, Descartes a, malgré lui, quelque peu compromis cette réalité. Son univers est trop clair, trop simple, trop pénétrable à notre intelligence; il y manque ce fonds mystérieux, cet inconnaissable où nous sentons comme la résistance du réel qui ne veut pas se laisser assimiler à notre esprit. Tout ce que nous comprenons parfaitement devient, si l'on peut dire, partie de nous-mêmes et nous-mêmes : à l'encontre de Descartes, je dirais volontiers que le caractère essentiel de la réalité, c'est son incompréhensibilité. Est-ce que, dans l'âme, tout est lumière et conscience? Est-ce que la pensée se saisit dans son principe? J'admets qu'au fond tout est intelligible, mais pour une intelligence souveraine, non pour la nôtre qui ne connaîtra jamais entièrement le tout de rien; et cette intelligence souveraine elle-même, l'une des meilleures raisons que nous ayons pour y croire, c'est qu'elle est incompréhensible. J'ajoute que ce mystère fondamental de toute réalité, par où le non-moi se distingue du moi, est la condition de toute recherche scientifique, la cause finale du mouvement investigateur de l'esprit. Il

recule, attirant la pensée qui ne se lasse pas de le poursuivre, et à qui cette poursuite donne plus de joie peut-être qu'une possession définitive. Nous expliquons les couleurs par des vibrations d'atomes d'éther; nous expliquons l'atome par la force, mais comprenons-nous la force? Et si nous l'expliquions elle-même par autre chose, ne faudrait-il pas expliquer cette explication nouvelle? Et l'impossibilité de tout déduire de nos idées n'est-elle pas une des plus fortes preuves que les choses sont substantiellement distinctes de nous?

J'ai longuement insisté sur le chapitre consacré par M. Lyon à Descartes; je serai beaucoup plus bref sur le reste. Le chapitre qui concerne Malebranche est peut-être le plus remarquable du livre; on sent que l'auteur a une particulière tendresse pour ce génie subtil et élevé. Je signalerai pourtant à M. Lyon une légère inexactitude. Malebranche, dit-il, n'admet la réalité du monde extérieur que d'après l'autorité de la révélation. Or, si je comprends bien Malebranche, il accepte pleinement l'argument cartésien que Dieu ne peut être trompeur et que le témoignage de notre *nature* qui affirme l'existence objective de l'univers, est de soi légitime; seulement cette nature a été corrompue par la chute originelle, et l'homme n'est plus, comme l'était Adam, maître du cours des esprits animaux. Il résulte de ce désordre que nous prenons souvent pour signes d'objets extérieurs des mouvements d'esprits excités malgré nous dans le cerveau. A la fin du VIe *entretien sur la métaphysique*, l'existence des corps en général est affirmée avec une précision et une force qui laissent peu à désirer. Enfin il admet que le mouvement a été créé par Dieu en même temps que l'univers, proposition très réaliste et qui reproduit la pure doctrine de Descartes.

Je serais encore en dissentiment avec M. Lyon sur l'interprétation qu'il convient de donner à la *Siris*. Il n'y voit qu'un développement plein de grandeur de l'immatérialisme exposé par Berkeley dans ses premiers ouvrages. A nos yeux, elle est une tentative pour expliquer la vie et son origine. La théorie du feu ou de l'éther a, selon nous, un caractère fort réaliste, qui contredit la thèse fondamentale des *Principes de la connaissance humaine* et des Dialogues. Ce n'est pas le lieu de justifier cette explication; nous avons essayé de le faire ailleurs [1].

Je ne pousserai pas plus loin l'examen du livre de M. Lyon. Si j'en ai discuté avec détail quelques assertions, c'est qu'il est de valeur, et je ne pouvais lui rendre un plus sincère hommage. Il est parmi ceux qui font le plus d'honneur à notre jeune Université.

L. CARRAU.

1. V. notre *Philosophie religieuse en Angleterre, depuis Locke jusqu'à nos jours*, ch. Ier.

Fr. M. A. Hölscher. — Die naturwissenschaftliche Weltansicht in Beziehung auf Religion und Staat, Erwerb und Ehe, etc. (*Le Naturalisme considéré dans ses rapports avec la religion et l'État, la richesse et le mariage.*) Gotha, Fr. And. Perthes, 1888; 1 vol. in-8°, 126 p.

L'ouvrage de M. Hölscher est une réponse à celui de M. Nordau, intitulé : *Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit.* L'idée de ce dernier est que nos institutions sont en désaccord avec le point de vue du naturalisme, qui est celui de la science contemporaine; de ce désaccord et des « mensonges conventionnels » qu'il introduirait dans la vie sociale résulterait le malaise général dont souffre la société civilisée. M. Hölscher lui répond, non pas en s'attaquant au naturalisme, mais en essayant, au contraire, de montrer que la doctrine qui prend ce nom ne le mérite pas; qu'elle est matérialiste et que, dans la nature, elle néglige arbitrairement les instincts et les besoins les plus élevés de l'homme; qu'enfin un vrai naturalisme tiendrait compte avant tout de ce que l'auteur appelle « la nature humaine intérieure ». C'est ce qu'on pourrait appeler un naturalisme subjectif ou psychologique. Les partisans du naturalisme réclament, par la bouche de Du Bois-Reymond, l'application à l'homme moral et social de la méthode des sciences naturelles : M. Hölscher prétend être plus fidèle qu'eux-mêmes à cette règle. Il déclare enfin renoncer à toute hypothèse dualiste, et croit pouvoir le faire sans trahir le christianisme.

Nous touchons ici à un autre côté de la pensée de notre auteur : il s'efforce, et nous croyons voir que c'est pour lui le fond du débat, de justifier, dans toutes les questions discutées, le point de vue du christianisme. Mais, ici encore, il veut rester naturaliste; il ne cherche pas, comme tant d'autres apologistes, à mettre le christianisme au-dessus de la nature et de la science. Il a, bien au contraire, l'ambition de l'y faire rentrer, en montrant dans ses dogmes des postulats nécessaires du naturalisme tel qu'il le définit.

Telle est, dans ses traits essentiels, la pensée du livre de M. H. Sur le premier point, nous serions tout disposés à entrer dans ses vues, n'étaient les abus auxquels est sujette la méthode qu'il préconise : des idées et des désirs des hommes on peut bien inférer leurs *origines* ou leurs *causes*, mais non point conclure à la réalité de leurs *objets* ou de leurs *fins*. Y prendra-t-on suffisamment garde?

Sur le second point, M. Hölscher ne nous persuade guère, parce qu'au lieu de nous parler du christianisme tel qu'il existe comme fait historique avec ses dogmes et ses institutions, il paraît s'en tenir, comme certaines écoles protestantes, à un christianisme de sa façon, dont il peut faire et dire à peu près ce qu'il voudra.

De ce rapide aperçu retenons pourtant déjà l'importante concession faite au naturalisme : on ne se place plus hors de lui pour le réfuter; on ne lui oppose plus que ses propres principes; en le discutant on a la prétention, non de l'éliminer, mais au contraire de le généraliser.

Pour un peu suspect que puisse paraître le naturalisme de M. H., il ne s'en affirme pas moins.

Un premier chapitre étudie d'une manière générale ce que devient l'homme dans le naturalisme scientifique (*Die naturwissenschaftliche Weltansicht*). Nos institutions, suivant Nordau, seraient en contradiction avec cette conception de l'univers, et par suite nous serions constamment obligés de jouer une comédie qui souvent tourne au tragique. Pourquoi, demande M. H., cette soi-disant nécessité de l'hypocrisie? Les premiers chrétiens se croyaient-ils obligés de jouer la comédie et de sacrifier aux dieux? Comparaison fautive, à notre avis. Les chrétiens acceptaient l'ordre social établi; ils ne se sont pas même attaqués à l'esclavage. Leur foi était purement religieuse. Autre chose est de confesser une foi individuelle, autre chose de réformer des institutions ou de créer de nouvelles habitudes sociales. Nos sociétés laïques ne demandent point des professions de foi, mais réclament naturellement le respect de l'ordre établi. Les naturalistes ne dissimulent point leurs convictions, mais ils sont bien forcés, à moins de révolution, de se soumettre à une organisation sociale que M. Nordau croit, à tort ou à raison, incompatible avec leurs idées.

M. H. ajoute que le naturalisme va contre les faits en déniant à l'homme tout privilège dans la nature. Sans doute; mais ne déplace-t-il pas la question? Le naturalisme ne nie point la supériorité des facultés humaines; il nie seulement qu'elles aient une origine, une essence surnaturelles. Il ne veut pas qu'on fasse l'homme, comme le veut M. H. (p. ex. pp. 39, 46) un être à part dans la nature, aux fins duquel on considère la nature, tantôt comme totalement étrangère, tantôt comme entièrement subordonnée; car, par une contradiction trop peu remarquée, le supra-naturalisme mêle constamment l'idée de la finalité anthropocentrique de la nature à l'affirmation des destinées extra-terrestres de l'homme. Mais il n'y a pas besoin, pour être naturaliste, de nier que l'homme pense et parle. Ses avantages, il les conserve; mais, si l'on veut une comparaison qui touche de près le sujet, ils sont, pour le naturalisme, ce que sont les supériorités naturelles dans une démocratie, au lieu de ressembler aux privilèges arbitraires d'une société aristocratique.

Dans son second chapitre, M. H. examine la place de la religion dans le naturalisme. Prenant acte d'un aveu de son adversaire, il déclare que, si la religion est un fait universel dans l'humanité, le vrai naturaliste devra considérer ce besoin comme *naturel*, et à ce titre lui accorder la même *légitimité* qu'à tout autre.

Il y a d'abord ici, dans l'emploi du mot *naturel*, une ambiguïté analogue à celle qui a induit M. Renouvier à prétendre que le déterminisme rendait la vérité et l'erreur « indiscernibles ». L'erreur et la vérité, la maladie et la santé sont également *naturelles* en ce sens qu'elles ont également des causes déterminantes naturelles. Mais cela ne rend pas l'erreur aussi *vraie* que la vérité ni la maladie aussi *dési-*

rable que la santé. M. H. veut encore conclure de l'universalité du besoin religieux qu'à ce besoin doit correspondre objectivement de quoi le satisfaire. Les animaux auraient-ils une bouche, s'il n'y avait rien à manger? Fort bien; mais d'abord est-ce bien le même besoin que satisfont le fétichisme du Malais et le monothéisme chrétien? N'est-on pas dupe des mots? La singulière argumentation que d'appeler la première de ces croyances à justifier la seconde! Enfin, si d'un besoin physique on conclut à un objet physique, d'un besoin d'ordre idéal pourra-t-on conclure à autre chose qu'à la possibilité d'une satisfaction tout idéale? Et tous ces vices de raisonnement se compliquent encore de la prétention de M. H. à nous donner les aspirations messianiques du petit peuple juif comme un besoin universel de l'humanité. On voit si nous avions tort de nous défier du naturalisme subjectif de M. H.

C'est la même méthode qu'il applique à la question de l'immortalité. Que penserait-on, dit-il, d'un savant qui, voyant un fait se renouveler indéfiniment, refuserait d'y reconnaître une loi de la nature? Que penser alors du naturaliste, qui, constatant l'universelle croyance à l'immortalité, persisterait à la repousser? Mais, en présence de ce fait constant, le savant conclura certainement que la *croyance* à l'immortalité est une loi de la nature humaine, et résulte de conditions générales; mais rien ne l'autorisera pour cela à croire à l'*immortalité* elle-même. Il y avait des raisons générales et persistantes pour croire que le soleil tournait autour de la terre : voilà tout ce que prouvait la généralité de cette croyance. Avec le raisonnement de M. H. on aurait pu conclure que Galilée était dans l'erreur et violait la bonne méthode scientifique.

M. H., d'accord ici avec la plupart des adversaires du naturalisme, le prend encore vivement à partie sur la *lutte pour la vie*. De quel droit, s'il n'y a dans la société qu'un jeu de forces, prêcher le dévouement au détriment de l'égoïsme? Le voleur et l'assasin ne sont-ils pas justifiés par leur triomphe même? Mais ce triomphe, M. H. l'oublie, est momentané et partiel. La société tout entière s'y oppose, et le dernier mot lui reste ordinairement. M. H. se condamne d'ailleurs lui-même, lorsqu'il conclut qu'alors la société ressemblerait à « une mêlée de brigands ivres de vin et de sang ». Estime-t-il donc qu'un semblable état de choses soit bien désirable et qu'il ne soit pas *naturel* de la part des hommes de faire tout le possible pour l'éviter? Si tous luttent pour la vie, tous ne doivent-ils pas résister à ce qui menace également la vie et les intérêts de tous? La lutte pour la vie serait-elle donc autre chose que l'élimination de tout ce qui rend la vie difficile ou impossible? Pourquoi dès lors ne pourrait-elle pas produire la ligue du droit contre la violence, des intérêts communs ou conciliables contre les intérêts exclusifs et incompatibles? Le droit n'implique-t-il pas un *souhait de force* qui doit finir par l'emporter, parce qu'il est commun au plus grand nombre? Jusqu'à quand émettra-t-on la prétention de condamner le naturalisme à aimer autant une éruption volcanique qu'une

source thermale, à donner raison aux inondations contre les champs et aux incendies contre les maisons? Alors pourquoi prendrait-il parti pour les passions malfaisantes contre les dispositions bienfaisantes, et cette soi-disant conséquence de ses principes ne leur est-elle pas diamétralement opposée?

Si nous avons insisté sur ces chapitres, qui constituent d'ailleurs la partie la plus étendue de l'ouvrage, c'est qu'ils font le mieux ressortir les tendances de l'auteur et l'état du débat.

Dans les chapitres suivants, M. H. étudie les questions de la monarchie et de la politique, de la richesse et du mariage dans leurs rapports avec le naturalisme. Il s'élève avec quelque raison contre les solutions passablement socialistes et, à notre avis, médiocrement naturalistes de son adversaire, tout en approuvant ses intentions humanitaires. Justes également nous paraissent ses observations sur le mariage et la monogamie. Nordau est d'ailleurs ici plus indécis; il avoue la monogamie praticable, quoiqu'il ne la croie point naturelle. M. H. lui répond très bien qu'on ne peut absolument identifier ce qui est naturel pour l'animal et ce qui l'est pour l'homme, et qu'ensuite, si la monogamie est universelle chez les peuples civilisés et tend à se généraliser, c'est qu'elle est bien naturelle. Si elle impose un frein aux instincts polygames de l'individu au nom des exigences de la vie sociale, qui sont une sorte de raison objective, comment, remarque M. H., un apôtre de l'altruisme, du sacrifice de l'égoïsme à l'intérêt collectif, comme M. Nordau, peut-il y trouver à redire? La monogamie, dirons-nous, est *socialement*, sinon physiologiquement naturelle.

Nous voudrions voir nettement écartées les ambiguïtés multiples de ce mot « naturel » et qui persistent pour la plupart, en dépit de la belle étude de Stuart-Mill. Ici, en particulier, nous remarquons qu'il ne faut pas confondre *naturel* et *primitif*. Au point de vue du naturalisme évolutionniste notamment, n'est-il pas logique de considérer les produits les plus élevés de l'évolution physique ou morale comme au moins aussi naturels, en un sens, que les plus rudimentaires? La véritable nature d'une chose ne se révèle-t-elle pas mieux là où elle est plus complètement développée? Nous entrevoyons cette idée chez M. Hölscher. Pourtant il ne l'adopte pas franchement, car il y est infidèle. Pourquoi, par exemple veut-il faire valoir en faveur de la monarchie le caractère primitif de cette institution, reconnu par Nordau? N'y aurait-il pas là plutôt de quoi la condamner?

Le remède à tous les maux, on le devine, c'est, aux yeux de M. H., l'adoption du point de vue chrétien. J'aurais trop à dire sur la valeur et sur l'efficacité du remède. Je laisse cette question de côté; elle tombe devant celle-ci : comment l'appliquer? comment ramener les esprits au christianisme, s'il est vrai qu'ils s'en éloignent? M. H. oublie de nous le dire.

C'est ici l'occasion de remarquer, en conclusion, que les deux adversaires s'accordent dans une même infidélité au naturalisme : l'un et

l'autre ont une confiance excessive dans les institutions artificielles. Nordau, en dépit de son naturalisme, accuse notre organisation sociale d'être artificielle, et, au lieu de nous montrer par quelles transformations graduelles elle peut s'améliorer, sous la pression même des exigences sociales, il en préconise, semble-t-il, le renversement pur et simple. M. H., avec la même foi dans l'efficacité des systèmes, conclut inversement qu'il faut s'en tenir aux idées et aux institutions anciennes, ou y revenir. M. Nordau, révolutionnaire, dans le livre même où il croit constater à chaque page le retard des institutions sur les idées, semble méconnaître la nécessité de ce retard, et vouloir que les deux choses marchent de pair, oubliant que, si les institutions survivent aux idées d'où elles émanent, il n'y a pas non plus d'institutions solides tant que les idées correspondantes n'ont pas pénétré profondément dans l'organisme social, et ne se sont pas assimilées sous forme d'habitudes et de croyances. M. Hölscher, conservateur, croit qu'il est possible de résister artificiellement à la marche des idées, et de restaurer par decret la foi en des institutions que l'on sent vaguement être ébranlées, oubliant qu'on ne peut, ni ne doit, à son propre point de vue surtout, supprimer ce facteur essentiellement humain, mais non pour cela artificiel, moral, mais non pour cela nécessairement désordonné, du progrès social : la conscience d'un idéal qui tend à se réaliser et dont la pensée même accélère l'avènement.

G. BELOT.

Rudolf Eucken. COMTE UND DER POSITIVISMUS. Iéna, 1887, in-8°.

Le système de Comte, dit Eucken, qui a été en France un facteur de la civilisation, commence à attirer plus fortement l'attention en Allemagne. C'est le moment de l'examiner, de se prononcer pour ou contre lui. Or Comte donne ses doctrines comme l'expression pure et simple de l'expérience : l'expérience est-elle bien réellement la seule source à laquelle il ait puisé? Il prétend avoir lié, dans une étroite connexion, tout le contenu de l'expérience : son système forme-t-il en vérité un tout homogène? Il croit embrasser toute la réalité du développement historique : n'a-t-il pas laissé en dehors de son système des parties importantes, peut-être même les plus importantes? Telles sont les trois questions que se pose M. Eucken au sujet du positivisme. Il ne croit pas que cette doctrine puisse sortir victorieusement d'une telle épreuve, et lui adresse des objections qui, dans l'ensemble, sont analogues à celles que lui avaient déjà adressées en France M. Caro et la plupart des spiritualistes. Contre l'essor icarien (*Ikarusfluge*) de la spéculation et la subtilité qui creuse à la façon des taupes (*den Maulwurfsgängen grübelnden Scharfsinns*), la philosophie a besoin, dit M. Eucken, d'être en relation directe avec la réalité, de s'unir étroitement avec l'ensemble de la vie humaine; en ce sens elle doit être positive. Mais si un tel

positivisme veut embrasser la réalité tout entière, accepter l'esprit et l'histoire, apprécier partout les forces vivantes avant les résultats, il s'élèvera bien au-dessus du positivisme, qui se fonde sur l'expérience immédiate : il s'éloignera du positivisme de Comte, mais il pourra unir à la critique des doctrines une grande estime pour le puissant penseur qui s'est proposé un tel but.

F. Picavet.

W. M. Salter. Die Religion der Moral. Vom Verfasser genehmigte Uebersetzung hgg. von G. von Gizycki, Leipzig und Berlin, W. Friedrich.

Ce livre est un recueil de conférences faites à Chicago à la Société pour la culture morale. Gizycki, qui le présente, traduit par plusieurs personnes, aux lecteurs allemands, croit que la religion n'a jamais été exposée d'une façon aussi claire et pense qu'il sera également bien accueilli de ceux auxquels il donnera une conscience plus nette de leur croyance, et de ceux qui ne seront pas satisfaits des idées religieuses de l'auteur. Un Allemand, ajoute-t-il, qui connaît les doctrines morales, croirait qu'il a affaire à un compatriote, et cependant Salter est un Américain d'origine anglaise, mais il a subi l'influence de Kant. Disciple d'Adler, le fondateur de la première Société morale aux États-Unis, il a établi à Chicago une Société complètement indépendante de celle de New-York, qui a pour but, en se tenant en dehors des Églises chrétiennes ou juives, en se consacrant exclusivement à la réforme morale et sociale, de servir avant tout la cause du bien.

L'ouvrage contient quinze chapitres, qui ont pour objet : I, La religion de la morale; II, L'élément idéal en morale; III, Philipps, un exemple de la morale idéale; IV, L'action morale; V, Y a-t-il une loi suprême? VI, Y a-t-il quelque chose d'absolu en morale? VII, La morale de Jésus; VIII, La morale de Jésus est-elle satisfaisante pour notre époque? IX, Succès et insuccès du protestantisme; X, Pourquoi l'unitarisme ne nous satisfait pas; XI, L'idéal social; XII, Le problème de la pauvreté; XIII, La base du mouvement éthique; XIV, Discours prononcé au premier anniversaire de la Société pour la culture morale; XV, Examen des objections contre le mouvement moral.

Exposons brièvement, pour faire connaître l'esprit de ce livre, qui a eu un certain succès en Amérique et en Allemagne, quelques-unes des idées les plus caractéristiques de l'auteur. Le Dieu auquel, dit-il, croient la plupart des chrétiens et même des Juifs, le Dieu qui pense et aime comme les hommes, qui forme un plan et s'en repent, qui se laisse déterminer par la prière, le Dieu qui n'est qu'une projection et une image agrandie du moi humain, n'est qu'une illusion, car en fait ce n'est qu'une création de l'imagination prise pour une vérité, une fable qui

ne diffère des autres fables que parce qu'elle est crue religieusement. Le fondement véritable de la représentation de Dieu au sens large du mot repose dans la conception philosophique, on pourrait presque dire scientifique, du monde physique comme d'un monde d'apparences, d'une série d'effets qui suppose un autre ordre d'existence placé derrière ou au-dessus du premier. Il existe plus de choses que nous ne pouvons en voir ou en découvrir avec les sens les plus complets; il y a une espèce de l'être qui ne peut être saisie que par la pensée de l'homme. Mais la conception de cet ordre suprême n'est pas un savoir; nous pouvons sinon le connaître directement, au moins nous en faire une image qui d'ailleurs ne saurait être exacte; nous savons exclusivement qu'il existe, qu'il est le support, le principe de tout ce que nous apercevons de divers et de merveilleux dans notre monde; mais il n'est ni nécessaire ni permis de l'appeler une personne, de lui appliquer aucune des expressions valables pour les relations ou l'expérience humaines. Cette doctrine n'est assurément pas de l'athéisme, mais c'est aussi peu du théisme : si elle ouvre l'esprit et si elle satisfait l'âme, qu'importe? Notre tâche est, en renonçant à toutes les fables (*Fabeln Märchen*), de placer notre confiance dans la représentation la plus haute du Bien et du Juste, de montrer que la morale peut se maintenir aussi bien et même mieux sans les fables qu'avec elles, qu'elle peut donner à la vie un emploi et un développement qu'elle n'a jamais eus. La cause du bien, croyons-nous, est dans les mains de ceux qui renoncent à tout appel aux Dieux; notre confiance dans les Dieux, si l'on peut employer une telle expression, suppose seulement qu'ils ont ordonné les choses de manière que la cause du bien puisse triompher. La lutte n'est pas sans espoir, la nature des choses n'est pas contre nous, mais pour nous!

Le mouvement moral, dit Gizycki, est encore récent; a-t-il l'avenir pour lui? C'est ce que nous demandons également, tout en inclinant à croire, d'après ce qui s'est passé depuis un demi-siècle, que cette nouvelle forme de morale indépendante pourrait bien rencontrer en Amérique, pendant un certain temps, un succès analogue à celui du criticisme en France.

F. PICAVET.

Eduard Hertz. VOLTAIRE UND DIE FRANZÖSISCHE STRAFRECHTSPFLEGE IM ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERT, Stuttgart, Encke, 1887, VI-530 pages.

Voltaire est peu étudié, peu lu même en France par les philosophes, qui le trouvent superficiel et peu original. Par contre, il est fort goûté en Allemagne : non seulement Louis Börne et Henri Heine, mais Strauss et Dubois-Reymond, Lange et Hettner l'ont salué comme un maître, dont les doctrines ont déterminé, avec la *Critique* de Kant, le mouvement de la philosophie contemporaine [1]. Lange a même vu avec raison dans

1. Voy. Gérard, *Rev. ph.*, III, 441.

Voltaire le précurseur de Kant, sans insister cependant autant qu'il le faudrait sur l'influence exercée directement par Voltaire et indirectement par les idées qu'il transmet à Rousseau, sur la formation des doctrines capitales de la *Raison pratique* [1]. Voici maintenant M. Hertz qui consacre un substantiel volume à étudier les efforts tentés par Voltaire pour l'amélioration de la législation criminelle, à exposer surtout la guerre qu'il a soutenue en faveur de ceux qu'il vit frappés par la justice criminelle de son pays et à montrer de quelle façon ce côté de son activité se lie avec les tendances générales de la littérature de l'*Aufklärung*. Voltaire forme, dit-il, le centre de ce mouvement qui, vers le milieu du XVIIIe siècle, s'est produit contre l'ancienne législation criminelle; c'est lui qui l'a commencé, c'est de lui que se réclament tous ceux qui l'attaquent; exposer ce côté de la vie de Voltaire, c'est faire toute l'histoire de ce mouvement.

M. Hertz a utilisé pour le procès de Calas, de la Barre, de Morangiès, de Lally, les actes conservés aux Archives nationales, les ouvrages qui s'y rapportent et qu'il a trouvés à la Bibliothèque nationale; il a consulté et cité presque tous les écrivains qui avaient abordé avant lui la question; il a profité de la lecture de son auteur et exposé d'une façon fort claire, quelquefois très heureuse, les idées et les faits qu'il s'était proposé de faire connaître. Après avoir brièvement rappelé ce qu'était le droit de punir dans l'ancien droit français, ce que fut en France le mouvement philosophique du XVIIIe siècle dans lequel Voltaire joue selon lui un rôle capital, supérieur à celui de Montesquieu et même de Rousseau, il raconte le procès de Calas, de Sirven, de la Barre, de Morangiès, de Beaumarchais, de Lally, et met fort bien en lumière le rôle de Voltaire dans cette période; puis il suit le progrès du mouvement de réforme depuis la mort de Voltaire jusqu'à la Révolution et montre, en terminant, le triomphe de Voltaire et de ses idées, la réhabilitation de la Barre et d'Etallonde en 1793. Une seule critique nous paraît, du point de vue philosophique, pouvoir être adressée à ce livre. M. Hertz estime que, pendant le règne de Louis XIV, il n'y eut aucune place pour une libre expression de la pensée et il ne cite que Bayle et Saint-Evremond qui aient montré à cette époque, mais hors de France, qu'il y avait encore parmi les Français de libres esprits (p. 122). Nous croyons que c'est là une erreur, dont le moindre inconvénient est de faire apparaître le mouvement du XVIIIe siècle comme une sorte de révolution dans la pensée que rien n'a préparée ni amenée : il suffit, pour se convaincre du contraire, de lire l'article si curieux de Diderot sur Epicure dans l'*Encyclopédie*, ou même d'ouvrir les *Caractères* de la Bruyère au chapitre où il traite des esprits forts et les combat avec une vivacité telle qu'on est bien forcé d'admettre que, même au temps où Louis XIV converti voulait ramener les protestants au catholicisme, il était loin d'avoir fait disparaître les *libertins*. F. PICAVET.

1. Voy. F. Picavet, Notes philosophiques à une nouvelle traduction de la *Critique de la raison pratique*, n. 15 et 16.

G. Tarantino. — Saggio sul criticismo e sull' associazionismo di Davide Hume. Napoli, Morano, 1887, in-8°, 75 p.

Dans une étude sur Locke, M. Tarantino, qui n'est pas un inconnu pour nos lecteurs, revendiquait pour l'école anglaise l'honneur d'avoir fondé le criticisme. Dans son nouvel essai, qui n'est qu'une partie d'un travail plus ample sur la psychologie anglaise, il s'attache à démontrer que Hume, créateur de la philosophie de l'association, a eu le mérite de porter le criticisme à un point qui n'a pas été dépassé par Kant.

Cette assertion est hardie et vaudra des objections à son auteur. Notre but est seulement de montrer comment il prouve sa thèse relativement à ces trois objets : le principe de cause, l'idée de substance matérielle et celle de substance spirituelle.

Hume explique le principe de causalité par la loi d'association et l'habitude. L'expérience lui paraît d'ailleurs insuffisante pour justifier le lien nécessaire que nous mettons dans les phénomènes. De même aussi, pour Kant, la nécessité ne peut pas provenir de l'expérience. Ce dernier se rabat sur l'intellect, qui, selon Hume, est non moins impuissant à produire la nécessité. Hume se livre dès lors à une expérience psychologique sur la manière dont s'engendre l'illusion d'un lien réel entre les objets. Kant aurait dû combattre les arguments de son devancier; au contraire, il pose un nouveau problème : comment une fonction subjective, qui est la catégorie, peut-elle conférer à un rapport également subjectif le caractère d'objectivité? Il résout le problème par l'application de la fonction catégorique aux données de la sensibilité, au moyen du schéma du temps. Kant ayant refusé le caractère d'existentialité aux concepts, de quel droit passe-t-il de la pensée à la réalité extérieure? Hume s'est maintenu bien plus fidèlement que lui dans la position critique.

En second lieu, relativement à la question de la réalité du monde extérieur, la position du philosophe écossais n'a pas été dépassée par Kant. La raison et les sens ne pouvant établir une dépendance entre nos perceptions et les objets externes, d'où vient l'illusion qui nous fait croire à leur réalité? De l'imagination, qui nous fait convertir en identité une simple ressemblance ; cette illusion est déterminée par la force attractive des états psychiques. Hume, de son côté, avait dit que la causalité, d'essence subjective, ne peut valoir qu'entre un état psychique et un autre, mais non entre les phénomènes psychiques et le monde extérieur, *la chose en soi.*

Il en est de même de la situation respective des deux philosophes quant à la croyance à la simplicité et à l'identité du moi. Pure illusion de l'esprit, due elle-même à la force d'attraction qui associe les représentations comme en une masse unique et compacte. Nous construisons par suite un *moi* réel et invisible; comme la forme de la conscience est immuable, nous attribuons ensuite l'identité à son contenu. Kant reproduit l'idée de Hume en mettant la forme immuable de la conscience transcendante au-dessus de l'incessant mouvement de la cons-

cience empirique. D'ailleurs l'identité s'applique non seulement à la forme, mais au contenu. La substantialité enlevée à l'esprit, reste le fait positif de la conscience, que l'associationisme et le criticisme ont été impuissants à expliquer. Il a été donné à la psychologie contemporaine de trouver la base de cette explication dans la persistance de la force, grâce à laquelle toute représentation laisse en héritage à celle qui lui succède sa propre énergie.

M. Tarantino s'est montré dans cet essai un critique maître de son sujet, très clair dans ses discussions; son opuscule nous fait attendre un bon livre.

BERNARD PEREZ.

Enrique Jose Varona. — CONFERENCIAS FILOSOFICAS, SEGUNDA SERIE, PSICOLOGIA. Habana, 1888, 475 p.

M. Varona vient de publier la seconde série de ses *Conférences philosophiques;* elle a pour titre : *Psychologie.* La première, dont j'ai rendu compte en 1881, avait pour objet la *Logique.* Je la recommandais en ces termes aux lecteurs de la *Revue :* « Ce livre marque un homme de valeur, érudit avant tout, mais judicieux critique, net et élégant écrivain. L'auteur est si bien renseigné sur la matière qu'il traite, si complètement au courant de tout ce qui a été dit, même de nos jours, sur les grandes questions philosophiques, que nous n'essayerons pas de présenter une analyse même succincte de son étude, pleine de faits et d'idées, où l'exposition s'unit à la discussion sans diminuer la valeur didactique de l'œuvre. » La *Psychologie* me paraît mériter d'une manière générale les mêmes éloges que la *Logique.* J'en userai envers elle de même qu'envers son aînée; je me contenterai de signaler la façon dont M. Varona comprend la méthode psychologique, ses principales vues sur la matière, son plan, ses lacunes.

M. Varona est fortement convaincu que tout fait subjectif a une base objective. Si la psychologie a pour objet, comme on dit, les faits désignés par le nom d'états de conscience, cela ne saurait s'entendre que des faits qui peuvent être ou qui ont cessé d'être conscients (préconscients, inconscients, subconscients), dont le secret doit être cherché au fond de l'organisme. Les phénomènes physiologiques nous servent de base pour expliquer, autant que possible, la série parallèle et connexe des états mentaux. La méthode appliquée à la psychologie ne saurait donc être qu'un compromis entre la méthode introspective et la méthode physiologique.

La méthode introspective, par elle-même, ne peut rien nous apprendre sur l'objectif organique, concomitant de tous les faits mentaux. « Le monde est ma représentation », a dit Schopenhauer; l'encéphale, la moelle épinière, le grand sympathique et ses ramifications infinies,

sont ma représentation; mais je ne sais pas comment je me les représente. Voilà pourtant le grand problème et la grande difficulté. On ne peut le résoudre, dans les limites qui l'enserrent, qu'en adoptant un procédé indirect : interroger sur chacun des actes mentaux notre conscience, qui nous informe, autant qu'elle peut le faire, de la phénoménalité subjective, et chercher ensuite le témoignage de l'observation externe, pour approfondir, autant que faire se peut, la phénoménalité objective.

L'auteur expliquera d'ailleurs, mieux que je ne saurais le faire, ses idées sur la méthode à suivre, et qu'il a rigoureusement suivie, pour son compte. « L'introspection doit nous donner une classification provisoire des états de conscience, et elle peut même à la rigueur arriver à découvrir quelques relations primordiales entre elles. Nous voyons donc qu'elle fait le premier amas de matériaux, les ordonne et les distribue provisoirement. Pour tant que se limite, et doive se limiter le champ de la conscience, elle sera toujours la pierre de touche à laquelle nous devrons recourir pour nous convaincre de la validité de nos acquisitions externes. Dans ce sens paraît vrai le mot du vieux philosophe : l'homme est la mesure de tout. Mais comme il ne s'agit pas de bâtir dans le vide, l'observation externe vient compléter l'œuvre de l'observation interne. Sans sortir de lui-même, le sujet peut tendre la main, pour ainsi dire, aux méthodes expérimentales. Les phénomènes de sensibilité qui flottent sur la frontière incertaine qui unit les deux mondes, dont l'objectivité est subjectivité, et *vice versa*, peuvent être soumis à des expériences délicates, et, ce qui est plus, ils nous ouvrent la place pour expérimenter sur certains aspects des phénomènes les plus cachés, appartenant à l'intelligence et à la volonté; nous pouvons appeler en jugement la mémoire et éprouver ses forces; nous pouvons dans une certaine mesure expérimenter sur notre volonté et nous assurer de sa trempe; nous pouvons introduire un élément de perturbation dans notre idéation, pour établir ensuite la comparaison. C'est dire que le sujet lui-même se considère par le côté subjectif et arrive nécessairement à la conviction que tous ses états mentaux ont un concomitant physique, accessible à l'observation externe, et que ce concomitant physique en son propre organisme est principalement le système nerveux.

« Dès lors, quel champ d'observations pour le psychologue! Il découvre, en effet, devant lui d'innombrables êtres dont l'apparence, dont les actes lui révèlent la possession d'états de conscience identiques aux siens, et d'un organisme identique ou semblable au sien. Ce qui lui manquait pour compléter la méthode expérimentale est déjà dans sa main. Les variations qu'il ne peut introduire en lui-même, il peut les provoquer chez d'autres êtres, ou il s'en représente la nature. Le substratum organique, cet appareil délicat qu'il ne peut étudier en lui-même, s'offre à ses yeux sur la table anatomique; la physiologie le lui fait connaître sous tous ses aspects et dans toutes ses manières de fonctionner. La simplification des phénomènes, requise pour une bonne méthode inductive, et qu'il ne peut essayer sur lui-même, il la rencontre

dans les manifestations psychiques de l'animal, du sauvage, de l'enfant. Leur développement progressif peut être suivi, grâce à l'étude de ce dernier, dans sa marche à travers les âges de la vie. Les différences que les circonstances externes provoquent d'ordinaire dans une même manifestation mentale, il peut les saisir dans l'étude des races et dans les évolutions de l'histoire. Les déviations du type normal ont leurs tristes exemplaires dans les déments de toute classe et les criminels de naissance. Ainsi la psychologie ne se limite pas, ne peut se limiter à scruter la conscience d'un homme adulte, de race supérieure et de forte instruction; elle étudie tous les états mentaux au dedans et au dehors de la conscience, elle tient compte de tout l'organisme; elle établit ses relations, forme peut-être sa théorie, et alors compare, du point de vue de son problème spécial, l'homme individuel avec l'homme en général, avec tout ce que les actes, le langage, l'industrie, l'art, la religion, les associations, les migrations des hommes dans le temps et dans l'espace découvrent de cette vie intime qu'il se propose de connaître. Toutes ces relations et chacune d'elles, dans l'espèce et dans l'individu, sont des relations du sujet avec l'objet; il faut les épuiser pour entrevoir dans quelles formes infinies l'objet sollicite l'esprit; pour tenter quelque réduction, simplification ou coordination au milieu de ce chaos; pour découvrir quelques lois, c'est-à-dire par où se ressemblent, comment coexistent, comment se succèdent ces phénomènes doubles, enfin pour que chacun puisse arriver à répondre à cette question : De quelle manière le monde est-il ma représentation (pp. 17-19)? »

Nous connaissons la méthode, le point de vue général de l'auteur, et aussi les hautes qualités de son esprit ferme et lucide. Pour donner de son livre une idée plus complète, je ne crois mieux faire que de reproduire ses conclusions, résumées dans un tableau très simple, qui nous montre les lois auxquelles les recherches indiquées ci-dessus ont abouti.

« *Objet étudié :* Un organisme hérité qui s'adapte à son milieu, grâce à des fonctions spéciales dont les actes ont ce caractère d'être successifs et graduellement conscients.

« *Fonctions :* A. Présentation : *a.* sensation ; *b.* perception ; *c.* commotion. — B. Représentation : *a.* image; *b.* idée (notion, jugement, raisonnement) ; jugement (distinction, ressemblance, contiguïté, causalité); *c.* émotion.

« *Fonctions* (suite) : C. Actuation : *a.* appétition; *a'.* délibération; *b.* détermination; *c.* action.

« *Lois de ces fonctions :* Loi de l'être : retenir l'utile, repousser le nuisible, avec la moindre dépense d'effort. D'où se dérivent : a. la loi d'hérédité; *b.* la loi d'adaptation; *c.* la loi du moindre effort.

« *Lois secondaires :* A : *a.* La loi de relation : l'organisme se sent affecté par tout changement en degré ou en espèce de ses impressions; *b.* loi de conservation, l'organisme conserve la trace de ses impressions; — *a.* loi de progression : *a.* de tension, *b.* de dégradation, des sensations

(préconscience, conscience, plaisir, indifférence, douleur), subconscience.

« B : *a.* loi de reproduction : le même état mental se répète dans les mêmes conditions; *b.* loi d'antagonisme : l'état mental le plus intense se met au-dessus des autres; — *a.* loi d'association; *b.* loi de dissociation; *c.* loi de construction des idées.

« C : *a.* loi de l'habitude : le même mouvement utile se répète dans les mêmes conditions; *b.* loi de détermination : le motif le plus puissant détermine le nouveau mouvement; — a. loi d'imitation; *b.* loi de modification; *c.* loi d'accommodation des mouvements. »

La lecture de ce tableau synoptique, placé à la fin du volume, rendra plus claire, si c'est possible, ou du moins plus intéressante encore celle des trente chapitres dont il est, comme je l'ai dit, la très naturelle conclusion. Du reste, si la forme de cette étude, distribuée en *conférences*, a parfois amené l'auteur à s'étendre sur certains points plus ou moins qu'il ne l'aurait fait dans une étude exclusivement destinée à la lecture, il est si bien renseigné, si plein d'aperçus éminemment suggestifs, qu'il laisse peu de chose à faire à ceux de ses lecteurs qui trouveraient ses indications incomplètes ou non admissibles de tout point.

Je suis donc tout à fait à l'aise pour parler de ses lacunes. Les plus sérieuses se rapportent à la psychologie comparée, à la psychologie ethnique et à la psychométrie.

En ce qui regarde la psychologie comparée, dont l'auteur a parlé cependant à titre d'indication dans son premier chapitre, il nous dit que de tels faits ne peuvent être connus que par induction, et que les inductions seront d'autant plus solides que le seront les principes psychologiques sur lesquels elles s'appuieront; or, dans le présent travail, son but a été seulement d'établir que les principes psychologiques ne s'obtiennent que par la double méthode subjective-objective, « qui ne peut s'appliquer qu'à l'homme et pour l'homme ». Sans m'attarder à examiner cette justification, je ne puis laisser de remarquer que la psychologie comparée éclaire d'un jour nouveau tout un côté de l'évolution mentale, le côté phylogénétique, et que M. Varona a peut-être eu tort de négliger ce point de vue.

La justification de M. Varona vaut aussi, à ses yeux, pour la psychologie ethnique : il n'a pas eu d'autre objet que de tracer les grandes lignes et d'indiquer la méthode dans ses résultats les plus certains, non de développer dans sa totalité une science qui reçoit chaque jour d'abondantes contributions.

La lacune des données de la psychométrie, de ces savantes recherches qui ont déjà fait tant d'honneur aux Buccola, aux Morselli, aux Wundt, et à d'autres représentants de la philosophie expérimentale en Allemagne et en Italie, me paraît d'autant plus regrettable que M. Varona fait d'assez nombreux emprunts aux travaux de notre nouvelle école française expérimentale, à ceux de Charcot et de Richet entre autres. Encore néglige-t-il aussi, de ce côté-là, les publications les plus

récentes. Il allègue en sa faveur, à propos des notables progrès que la psychologie a pu faire depuis que ces conférences ont été publiées dans la *Revista de Cuba*, qu'il avait été un des premiers à indiquer certaines théories, et qu'il a voulu, en publiant ses études telles quelles, garder son droit d'antériorité. N'aurait-il pas mieux fait de profiter des travaux de ceux qui ont pu utiliser et perfectionner ses propres explications, ses explications les plus originales?

J'engage M. Varona, qui annonce une seconde édition, nouvelle pour nous, de ses conférences sur la *Morale*, à revoir son livre à ce point de vue, avant de le livrer au public, auprès duquel il obtiendra ainsi un succès plus sérieux.

Bernard Perez.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

1888. — July. October.

Stout. *La Psychologie de Herbart.* — Exposé très complet et très clair de la psychologie herbartienne, d'après ses deux principaux ouvrages sur ce sujet.

Shand. *Espace et Temps.* — Cet article fait suite à un autre qui avait pour but d'établir que les formes fondamentales de la connaissance dépassent l'unité de la conscience. L'auteur se rattache, dans son exposition, aux théories allemandes, particulièrement à celle de Lotze.

Bosanquet. *Importance philosophique d'une vraie théorie de l'identité.* — Il n'y a qu'une seule question qui sépare les penseurs anglais des idéalistes allemands : c'est la loi logique d'identité. Elle est susceptible de plusieurs interprétations qui se réduisent à ces deux extrêmes : admettre que, dans tout jugement, il doit y avoir quelque identité ou connexion positive entre le sujet et le prédicat; ou bien prendre la formule A est A comme le type le plus complet de l'identité dont le jugement ordinaire n'est qu'une forme incomplète. Une partie de l'article est consacrée à critiquer la philosophie anglaise au profit de la philosophie allemande et notamment à montrer le gain que l'hégélianisme a constitué pour la logique.

Bradley. *Réalité et pensée.* — Article de métaphysique pour établir qu'il est erroné de penser que, si la réalité est quelque chose de plus que la pensée, la pensée est absolument incapable de le dire.

F. Winterton. *Le néo-scolasticisme.* — La résurrection de la scolastique dans l'Église catholique soulève de nos jours beaucoup de débats : Pour les uns, elle est un « vampire », pour les autres, un « phénix ». Pour l'auteur, c'est plutôt un paralytique invalide, pris d'une attaque d'énergie convulsive. Le premier retour à la scolastique est dû à Dmowski, jésuite né en 1799, professeur au Collège romain et auteur des *Institutiones philosophicæ.* Il peut être considéré comme le fondateur du néo-scolasticisme. Après lui, Balmès dans sa *Philosophie fondamentale,* puis viennent les encouragements en ce sens de Pie IX et surtout de Léon XIII. L'auteur discute quelques-unes des critiques adressées à la scolastique, qu'il ne croit pas très fondées. On lui reproche l'abus de l'autorité; mais l'autorité n'est jamais donnée que comme directrice; d'ailleurs elle est plutôt dans la forme que dans le fond : la plupart des docteurs scolastiques étaient des prêtres et des moines, habitués dans leurs sermons à prendre un ton d'autorité. Le reproche de

subtilité n'est pas fondé : les scolastiques voyaient des distinctions et des nuances là où nous n'en voyons pas. En somme, les néo-scolastiques admettent franchement tous les progrès accomplis dans les sciences physiques; mais ils s'en tiennent à l'interprétation thomiste de la logique, de la psychologie et de la métaphysique d'Aristote.

Hyslop. *La théorie de Wundt sur la « Synthèse psychique » dans la vision.* — Wundt regarde la perception de l'espace comme une synthèse expérimentale, à la fois sensorielle et motrice; il s'est proposé de corriger la théorie des inférences inconscientes de Helmholtz. L'auteur trouve beaucoup de faits expérimentaux en faveur de cette thèse. Il montre à l'aide de figures très simples que si on en fusionne deux en une, soit par convergence, soit par divergence des yeux, on peut obtenir l'apparence de la profondeur. La partie de la figure qui, pour être fusionnée, requiert la plus grande convergence, apparaît sur un plan plus proche, et, d'une manière générale, la localisation correspond uniformément au degré d'ajustement requis pour produire la combinaison. L'auteur attache une grande importance au rôle de l'attention, considérée comme phénomène volontaire et moteur, qui suivant la direction qu'elle prend fait varier la perception de l'espace. Il montre que la localisation variant avec les processus musculaires, tandis que les images rétiniennes restent invariables, il en résulte que la perception de l'espace ne peut pas être considérée comme sensorielle.

La deuxième partie l'article est consacrée à quelques critiques de la théorie de Wundt : 1° Il se contredit, en admettant d'une part la synthèse psychique et d'autre part la théorie de la fusion sur des points disparates. 2° Une expérience de l'auteur montre qu'à l'aide des muscles droits internes et externes de l'œil, la perception de solidité se produit et qu'elle n'a pas lieu avec le mouvement des muscles droits supérieurs et inférieurs (le mouvement horizontal donne la troisième dimension, le mouvement vertical ne le donne pas). Peut-on admettre que l'innervation ne soit pas la même dans ces divers muscles? C'est contraire à toute analogie. 3° La théorie explique mal la localisation des images homonymes et hétéronymes. 4° Wundt n'a pas vu que la localisation varie avec les changements d'attention, l'innervation musculaire et la contraction pour l'ajustement restant constantes. Enfin l'auteur fait une critique générale de l'expression favorite de Wundt « sensation d'innervation » ou processus « central ». D'abord, les sensations dites périphériques sont aussi centrales que les autres. De plus, l'innervation, dans le sens courant de la physiologie, désigne surtout les impulsions motrices; or, Wundt entend par là un pur équivalent psychique de ces mouvements qui n'ont pas besoin d'être actuels, réels. Malgré ses lacunes, la thèse de Wundt est encore ce qu'il y a de plus satisfaisant sur la question.

A. Bain. *Définition et démarcation des sciences subjectives.* — Il s'agit des rapports entre la psychologie, la logique et la morale d'une

part, avec la philosophie (ontologie et métaphysique) d'autre part. Bain s'attache à montrer dans chacune des trois sciences énumérées quelles sont les questions qui peuvent être considérées comme un « résidu philosophique », et il trouve les suivantes : Uniformité de la nature, sa base et sa valeur; les jugements synthétiques *a priori*; l'espace et le temps comme formes antérieures à l'expérience; la connaissance en général, son origine; le problème de la perception extérieure (idéalisme et réalisme); questions diverses sur l'inconnaissable, l'absolu, etc.; la nature de la cause; rôle des sentiments dans la croyance.

DYDE. *Une base pour la morale.* — L'auteur s'efforce de montrer que l'utilitarisme et l'intuitionisme ne sont pas deux positions antagonistes, mais seulement deux aspects d'une théorie plus complète, et qu'il en est de même pour l'hédonisme égoïsme et l'hédonisme universel.

Brain.

A Journal of neurology. July 1888.

HAYCRAFT. *Sur la cause objective de la sensation.* III. *L'odorat.* — L'auteur continue ses études sur cette question en essayant de montrer que l'on peut lier la qualité de l'odorat comme celle du goût à une espèce de sensation. On ne peut décrire les odeurs comme les couleurs, on est obligé de les désigner par les substances qui les produisent :

1° Composés inorganiques. Ceux qui ont une odeur sont peu nombreux. En les répartissant par groupes d'après leur poids atomique, de sorte qu'on commence par ceux qui ont le plus bas et que l'on finisse par ceux qui ont le plus haut, on voit que, dans le même groupe, il y a un passage insensible d'une odeur à l'autre, comme cela arrive pour les rayons du spectre.

2° Composés organiques. L'auteur étudie surtout le groupe des alcools et des acides gras. Il constate d'abord que l'odeur d'un groupe est générique; de plus, qu'à mesure que l'on monte dans la série, l'odeur devient plus distincte et en même temps augmente en parfum ou bouquet (*flavour*).

La Critique philosophique.

Juin-novembre 1888.

W. JAMES. *Ce que fait la volonté.* — RENOUVIER. *La nouvelle école de droit pénal en Italie.* — *Les Dialogues de Lequier sur le libre arbitre.* — P. STAPFER, *le pantagruélisme.* — RENOUVIER. *La haute métaphysique contemporaine : Clay et Tolstoï.* — P. PILLON. *Le socialisme de Blanqui.* — RENOUVIER. *Quelque remarques sur la théorie de la volonté de W. James.* — L. DAURIAC. *Dogmatisme, scepticisme, probabilisme.* — RENOUVIER. *L'homme criminel de Lombroso et le criminel systématique de deux romans récents.* — RENOUVIER. *Etude historique et philosophique sur le suffrage universel de France.*

L'Encéphale.

1888, mars-avril.

P. Moreau (de Tours). *Des hallucinations chez les enfants.* Elles proviennent soit de causes morales (isolement, histoires effrayantes), soit de causes physiques (fièvres, intoxications). Elles se rattachent presque toutes exclusivement à la vue et à l'ouïe : à de très rares exceptions près, elles sont de nature terrifiante. Plusieurs observations à l'appui.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Charraux. *De l'esprit philosophique et de la liberté d'esprit.* In-12, Paris, Pedone Lauriel.

A. Charpentier. *La lumière et les couleurs.* In-16, Paris, J.-B. Baillière.

Dr Coste. *L'inconscient : étude sur l'hypnotisme.* In-16, Paris, J.-B. Baillière.

H. Joly. *Le crime : étude sociale.* In-12, Paris, Cerf.

J. Jarkovski. *Hypothèse cinétique de la gravitation universelle en connexion avec la formation des éléments chimiques.* In-8, Moscou, Kouchneref.

P. Cellarier. *Etude sur la raison.* In-12, Paris, Alcan.

J. Liégeois. *De la suggestion et du somnambulisme dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale.* In-12, Paris, Doin.

Dr Th. Tissié. *Le Captivé au point de vue médico-légal.* In-8, Bordeaux, Bellier.

E. Caro. *Philosophie et philosophes.* In-18, Paris, Hachette.

Van der Rest. *La sociologie* (discours). In-8, Bruxelles, Mayolez.

A. Bain. I. *English Composition and Rhetoric.* — II. *Emotional qualities of style.* In-12, London, Longmans.

Schopenhauer. I. *On the fourfold Root of the Principle of sufficient reason.* — II. *On the Will in nature; a literal translation.* In-12, London, Bell.

E. Löwenthal. *Grundzüge des inductiven Spiritualismes nebst geschichtliche Einleitung.* In-8, Berlin, Siegismund.

N. Grabowsky. *Volksbuch über die Kunst glücklich zu werden.* In-12, Wurzburg, Kressner.

Laotsee. *Taotekking, aus dem chinesischen von* F. Noak. In-12, Berlin, Duncker.

A. Forel. *Der Hypnotismus und seine strafrechtliche Bedeutung.* In-8°, Berlin, Guttentag.

Abate Longo. *La legge del diritto in rispetto alle varie leggi di natura.* In-8, Catanis, Martinez.

Cecchi. *I sistemi ed il metodo della filosofia della storia.* In-8, Genova.

TABLE ALPHABÉTIQUE DU TOME XXVI

NOTES ET DISCUSSIONS

REVUE GÉNÉRALE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

CORRESPONDANCE

NÉCROLOGIE

Le Propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.





